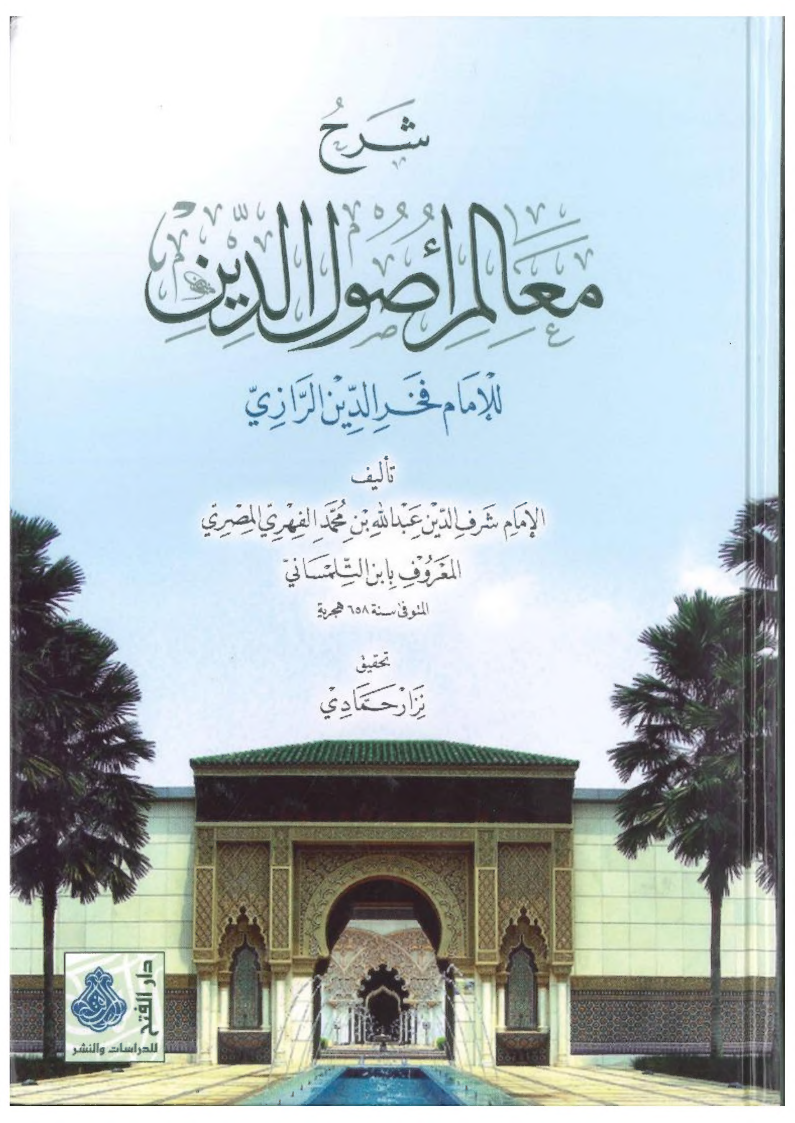

شرح
معالم أصول الدين
للإمام فخر الدين الرازي
تأليف
الإمام شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري
المعروف بابن التلمساني
المتوفى سنة ٦٥٨ هجرية
تحقيق
نزار حمادي
دار الفتح
للدراسات والنشر


شرح
معالم أصول الدين

□ **شرح معالم أصول الدين للإمام الرازي**

تأليف : الإمام شرف الدين عبد الله بن محمد المصري المعروف بابن التلمساني

تحقيق : نزار بن علي حمّادي

الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

قياس القطع: ١٧×٢٤

الرقم المعياري الدولي: ٩٧٨-٩٩٥٧-٢٣-١٧١-٢ :ISBN

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : ٢٤٣/ ١/ ٢٠١٠



دار الفتح للدراسات والنشر

هاتف ١٩٩ ٤٦ ٤٦ (٠٠٩٦٢)

جوال ٠٥٨ ٠٣٨ ٧٩٩ (٠٠٩٦٢)

ص.ب ١٨٣٤٧٩ عمّان ١١١١٨ الأردن

البريد الإلكتروني: info@daralfath.com

الموقع على شبكة الإنترنت: www.daralfath.com



للإمام فخر الدين الرازي

تأليف

الإمام شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري

المعروف بابن التلمساني

المتوفى سنة ٦٥٨ هجرية

تحقيق

نزار حمادي



دار الفتح للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الشأن، الجلي البرهان، الذي كرّم بني آدم بالعلوم الضرورية الحاصلة لهم بلا اكتسابات، والعقل الغريزي الذي استعدوا به لإدراك دقائق المعلومات، وأهّلهم للنظر والاستدلال، والارتقاء في مدارج الكمال، ثم أمرهم على ألسنة الرسل بالتفكر في المخلوقات، والتدبر في المصنوعات؛ ليؤديهم ذلك التفكر والتدبر إلى العلم بوجود صانع قديم، قيُّوم حكيم، واحد أحد، فَرْد صمَد، منزَّه عن الأشباه والأمثال، متصف بصفات الجلال والكمال.

والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا ومولانا محمد ﷺ أشرف الأواخر والأوائل، المبعوث من أشرف القبائل بأبهر المعجزات وأظهر الدلائل، الموضح للسبل، الخاتم للأنبياء والرسل، وعلى آله الطاهرين، وأصحابه أجمعين.

وبعد؛ فإنّ جميع العلوم الإسلامية، وإن تكثرت، فالمطلوب منها أمران: أحدهما: إلْفُ العبادات الذي مرجعه إلى صحة الاعتقادات والقيام بوظائف الطاعات. والثاني: إلْفُ العادات الذي مرجعه إلى إقامة الأبدان بالأغذية والمعالجات، ونظام المعاش بالمعاملات. والأمر الأول المتعلق بالاعتقادات والعبادات، وإن كان أوكد؛ نظراً إلى وقوع التكليف به أصالة، لكن قوامُه لا يكون إلا بقِوام الثاني، ولهذا احتيج إليهما، وصرنا مكلَّفين بهما.

وقد جاءت شريعة الدين الإسلامي الخاتمة للشرائع وافيةً بالأمرين، كافية لتحقيق المقصدين، أقصد مقصد صحة الاعتقادات لتكون مطابقة لما في نفس الأمر، مع تصحيح العبادات لتكون خالِصَة لله الذي له الخلق والأمر، ومقصد حفظ صحة الأبدان لتكون منعّمة

بالسلامة، وملائمة للقيام بوظائف العبادة، مع تنظيم ما بين البشر من المعاملات، لتكون مجتمعاتهم سالمة من الاختلافات، وما ينجر عنها من التنافرات.

وقد قام بالأمرين أحسن قيام، وبيّن طرق تحصيل المقصدين أتم بيان: المعلمُ الأكبر، المبعوث لسياسة الخلق أجمع: سيدُنا ونبينا محمد ﷺ، وتمّم تبليغ رسالة الله العليم الخبير بمصالح الإنسان، الذي منَّ علينا بإرسال الرسل لتعلمينا سُبل تحصيل مصالح الدنيا والآخرة بمحض الفضل والامتنان.

هذا، وقد عُلِم بالتجارب السابقة، والخبرة السارية في العالَم، مِن أوّل نشأة الإنسان إلى اليوم، أنّ العقول غير مستقلة باستدفاع المفاسد، ولا باستجلاب المصالح، لا الدنيوية ولا الأخروية، فالمصالح الدنيوية لا تستقل عقول البشر بإدراكها على التفصيل ألبتة، لا في ابتداء وضْعِها أوَّلاً، ولا في استدراك ما عسى أن يُفرَض في طريقها؛ فإنّ وضعها أوّلا لم يكن إلا بتعليم من الله تعالى، إذ آدم عليه السلام لمّا أنزل إلى الأرض عُلِّمَ كيف يستجلب مصالح دنياه، ولم يكن ذلك من معلومه أوّلا، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١].

فآدم عليه السلام لم يتوصل إلى علم شيء من الأشياء إلا بالوحي، ثم توارثت ذريته العلومَ كذلك في الجملة، فإنّ الصناعات المهمة مثلا أصلها بالوحي لأنبياء الله إدريس وداود وغيرهما عليهم الصلاة والسلام، وقس على ذلك باقي أصول العلوم، لكن لما توصلت العقول إلى إدراك بعض فروع تلك الأصول توهمت استقلالها بتحصيلها، وليس الأمر كذلك.

وما يوجد لبعض المجتمعات المتمدنة اليوم من صور الانتظام القانوني، فإذا بحث عن أصله وُجد مقتبساً من الشرائع الإلهية على وجه المحاذاة لها، ثم هو مشوب بالانحلال والإفراط والتفريط بقدر بعده عن المناهج الشرعية الربانية.

والمقصود إجمالا أنه لولا أن الله تعالى مَنَّ على الخلق ببعثة الأنبياء والرسل لم تستقم

للناس حياة، ولا جرت أحوالهم على كمال مصالحهم، وهذا معلوم بالنظر في أحوال الأولين والآخرين، لا سيما أحوال العرب خاصة.

وأمّا المصالح الأخروية، فإدراكها أبعد عن مجاري العقول من جهة وضْع أسبابها، وذلك كالعبادات مثلا، فإنّ العقل لا شعور له بها على الجملة، فضلا عن العلم بها تفصيلا، وأيضا فالعقل لو تُرِك ونفسه لما جزم بوجود الدار الآخرة التي عليها مدار السعادة الأبدية، بل ليس له فيها إلا تجويز الوجود أو عدمه، كما هو شأن العقل في الحكم على الممكنات.

والشرائع ـ كما هو معلوم ـ لم تزل واردة على بني آدم من جهة الرسل عليهم الصلاة والسلام، والأنبياء أيضاً لم تزل تتواتر على البشر من لدن آدم عليه السلام إلى أن ختمت الشرائع بالشريعة المحمدية الإسلامية ـ على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ـ والتي أمِرنا معاشر المكلَّفين كافة بالاعتصام بها والاحتكام إليها، ممثلةً في مصادرها الأساسية: وهي القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وما يتفرع عنهما من أصول الأحكام الشرعية العلمية والعملية.

وحيث لا يمكننا الاعتصام بتلك المصادر ولا الوثوق منها إلا إذا كانت معصومة محفوظة من أيدي العابثين، ومطهرة من تحريفات المحرِّفين، تفضّل الله تعالى علينا بحفظها حفظا كاملا، إمّا مباشرة كما وقع للقرآن العظيم حيث قال عز من قائل: ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، أو حفظا غير مباشر كما وقع لباقي المصادر التشريعية، وذلك عن طريق تسخير العلماء الصادقين والأئمة المرضيين الذين تولوا حفظ السنة النبوية المطهرة تدوينا وتنقيحا، وقواعد الشريعة تقعيدًا وتأصيلاً، خلافا للشرائع السابقة التي طالتها أيدي التحريف، وتلاعبت بها أكف التزييف، فشُوِّهت عقائدها، وبدّلت أحكامها.

وقد مرت مراحل حفظ مصادر الدين الإسلامي بمحطات مهمة، ووقع ذلك الحفظ على تدرج محكَم بحسب الأحداث التاريخية والوقائع المستجدة وحاجة المجتمعات الإسلامية،

فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يعرفون من جميع تلك المصادر ما يُحتاج إليه، إما بتلقيهم ذلك من النبي الأكرم ﷺ، أو بفهم من القرآن مباشرة لسهولة ذلك عليهم من حيث كونهم عرباً بصائرهم قد تنوّرت بفهم لغة القرآن حق الفهم، إضافة إلى بركة اقتدائهم بالنبي ﷺ، فلم يحتاجوا مع ذلك إلى آلة يتوصلون بها لفهم مبانيه، ولا وسيلة يستعملونها لدرك معانيه، غير أنهم مع حفظهم للقرآن العظيم في صدورهم كانوا يكتبون ما يسمعون منه في الرقاع واللخاف وغيرها لحكمة ظهرت فيما بعد وهو أن ذلك سيكون وسيلة إلى حفظه.

فلما استحر القتل في القُراء، وخاف أبو بكر رضي الله عنه ضياع القرآن، جمعه في مصحف لإدراكه أن ذلك قد تعيّن وسيلةً إلى حفظه. ولمّا أحس عمر رضي الله عنه أنّ فهم الكتاب والسنة يحتاج إلى موصل لما فيهما من دقائق الإشارات وغرائب العبارات حضّ على رواية الشعر وتعلمه، فقال رضي الله عنه في خطبته: عليكم بديوانكم. قيل وما هو؟ قال: شعر الجاهلية، ففيه معنى كتابكم. ولما خشي عثمان رضي الله عنه اختلاف الناس جمع القرآن في المصاحف لعِلْمِه أن ذلك صار وسيلة إلى ضبطه وارتفاع النزاع فيه، ولما سمع عليّ رضي الله عنه اللحن وخاف ضياع لغة القرآن وضع النحو لعلمه أنّه وسيلة إلى حفظ اللسان العربي، وحفظه وسيلة إلى فهم معاني الكتاب والسنّة اللذين عليهما مدار الشريعة الإسلامية، ولمّا علم مهرة الصحابة والتابعين أنه ليس كل أحد يقوم بفهم معاني القرآن اشتغلوا بتفسيره، ودوّنوا التفسير نصحا لمن بعدهم، ودونوا الأحاديث النبوية لأنّ ذلك وسيلة إلى حفظ ما وقع به التكليف، وهو وسيلة إلى الامتثال لأوامر الله تعالى واجتناب نواهيه.

ولمّا كان ما يُنقَل من الأحاديث ليس كله متواتراً ولا متفقا على صحته عن النبي ﷺ، بل منه الصحيح وغيره، واحتاج أئمة الدين إلى تمييز المعمول به من غيره، وإلى معرفة تلقي ذلك وتبليغه، أحدثوا صناعة الحديث وما فيها من الاصطلاحات والألقاب، ولما كانت الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنّة منها ما يرجع إلى كيفية عمل، ومنها ما يرجع إلى اعتقاد صرف، والأولى لا تتناهى كثرة فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة، فنيطت بأدلة كلية من

عمومات وعلل تفصيلية تستنبط منها عند الحاجة، فجمعوا ذلك ودونوه وسموا العلم الحاصل لهم عنها فقهاً.

ولمّا اختلفوا في استنباط المسائل المستجدات، واحتاجوا في الجواب عن كل نازلة نازلة إلى مقدمات كلية، كل مقدمة منها ينبني عليها كثير من الأحكام، وربما التبست ووقع فيها الاختلاف حتى تشعبوا شعبا وافترقوا على مذاهب، لم يروا إهمالها نصحا لمن بعدهم، وإعانة لهم على درك الحقائق، فدونوا ذلك وسموه أصول الفقه.

وأمّا الاعتقادات فقد كانت في صدر الإسلام سليمة، ولمّا تكاثرت الأهواء والشِّيَع، وافترقت الأمة كما أخبر بذلك الصادق المصدوق ﷺ على فِرَق، وكثر الخبط في الدين، وعظمت على الحق شُبَهُ المبطلين، انتهض علماءُ الأمة وعظماءُ الملة إلى مناضلة المبطلين باللسان، كما كان الصدر الأول يناضلون عن الدين بالسنان، وأعدوا لجهاد المبطلين ما استطاعوا من قوّة، فاحتاجوا إلى مقدمات كلية، وقواعد عقلية، واصطلاحات وأوضاع يجعلونها على النزاع، ويتفقهون بها مقاصد القوم عند الدفاع، فدوّنوا ذلك العلم وسموه بأسماء منها «**علم أصول الدين**» و«**علم الكلام**»، وصار يعرف فيما بعد بأنه علمٌ بأمور يُقتَدرُ مَعهُ على إثبات العقائد الدّينية على الغير وإلزامه إياها، وذلك بإيرَادِ الحُجَجِ عليها ودَفْعِ الشُّبَهِ عنها، ويعرف أيضاً بالعلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسَبِ من أدلتها اليقينية.

وقد صار هذا العلم الجليل من أهم العلوم الإسلامية على الإطلاق، وآكدها باتفاق، نظرا لكونه كليا بالنسبة إليها، وسائرها جزئي بالنسبة إليه، وقد علل الشيخ شمس الدين الأصفهاني ذلك في أول شرحه على مطالع البيضاوي بأنّ قواعد الشرع ومعالِمِ الدين أصلُها الكتاب والسنة، والاستدلال بهما يتوقف على إثبات أنّ الله تعالى متكلِّمٌ مرسِل للرسل موحٍ إليهم، وهذه الأمور إنما تُعلم على الوجه الصحيح من «**علم الكلام**» السُّنِّي، فيكون «**علم الكلام**» مبنى قواعد الشرع وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها.

ووضح ذلك حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي في أول كتابه «المستصفى» مبيّنا أنّ العلوم منقسمة إلى عقلية ودينية، وكل واحد منهما ينقسم إلى كلي وجزئي، فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو «**علم الكلام**»، وسائرها من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية.

ووَجْهُ ذلك أن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصّة، والمحدِّث لا ينظر إلا في طرق ثبوت الحديث خاصّة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلِّم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو المعلوم، ثم يقسمه إلى موجود ومعدوم، ثم ينظر في الموجود فيقسمه إلى موجود قديم لا أول لوجوده، وموجود محدَث مسبوق بالعدم، ثم يقسم المحدَث إلى أقسامه التي تندرج ضمنها جميع المخلوقات، ويبين افتقارها في جميع الحالات، ثم ينظر في الموجود القديم فيبين أنه كامل غنيٌّ عن كل ما سواه، وأنه لا بد أن يكون واحداً، وأن يكون متميزاً عن المخلوقات بأوصاف تجب له وبأمور تستحيل عليه، ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأنّ العالَمَ فِعْلُه الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى موجِد، ويبين أيضاً أن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة، وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا الجائز واقع، وعند هذا ينقطع كلام المتكلم ويعزل العقلُ نفسه بعد أن أثبت صدق النبي، فيذعن لما جاء به ويعترف أنه يتلقى منه بالقبول ما يقول في أحكام الله وفي اليوم الآخر وسائر ما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته؛ إذ الشرع لا يرد بما يخالف العقل، لكن يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه.

فقد عرف من هذا أن «**علم الكلام**» هو أعم العلوم، حيث يبتدئ المتكلم نظره أوّلا في أعم الأشياء، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل المذكور فيثبت مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسِّر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحدًا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره، والمحدّث يأخذ واحداً خاصا وهو السنّة فينظر في طريق ثبوتها، والفقيه يأخذ واحداً خاصا وهو فعل المكلّف فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث

الوجوب والحظر والإباحة، ويأخذ الأصولي واحدًا خاصا وهو قول الرسول فينظر في وجه دلالته على الأحكام الشرعية، فكان «علم الكلام» هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، وهي جزئية بالإضافة إليه. انتهىٰ.

وقد مر علم الدفاع عن الأصول الدينية، بعد ظهور المخالفين فيها من شتى الملل والنحل، بمراحل أساسية، فالمرحلة الأولى كان فيها الأئمة المحدّثون ـ أمثال الإمام البخاري ومسلم وأبي داود وأحمد بن حنبل والترمذي وابن حبان والدارقطني وغيرهم رضي الله عنهم ـ هم السابقون للقيام بواجب الدفاع عن العقائد الإسلامية بحسب ما ورد في عصرهم من الشبهات، فأثبتوا العقائد السليمة التي كان عليها السلفُ الصالح ودار حولها الجدال آنذاك، كخَلْقِه تعالى لأفعال العباد، وعموم تعلق إرادته سبحانه، وكون القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وأن رؤيته تعالى واقعة للمؤمنين في الدار الآخرة، وحقيّة سؤال الملكين، والصراط، والميزان، والشفاعة في خروج من دخل النار من عصاة الموحدين، وأن مرتكب الكبيرة من الموحدين مؤمن، وردوا على المخالفين في هذه الحقائق وأبطلوا أهواءهم فيها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية أساساً.

وأمّا المرحلة الثانية التي تقوّت فيها شُبَه المخالفين، لا سيما مع إدخال المعتزلة بعض العلوم الفلسفية في مقالاتهم وما تخيلوه من الأدلة العقلية، فجادلوا في بعض دقائق مباحث الإلهيات كالصفات، ونفوا كثيرا من السمعيات، فاعتنى بالرد عليهم طائفة أخرى من علماء أهل السنة كعبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي العباس القلانسي، والشيخ أبي الحسن الأشعري، وتلميذه ابن مجاهد البصري، وأبي الحسن الباهلي، والأستاذ أبي إسحاق الاسفرايني، وأبي بكر ابن فورك، والقاضي أبي بكر الباقلاني، والحافظ البيهقي، وإمام الحرمين عبد الملك الجويني، ونحو هؤلاء من العلماء الذين اعتنوا بالرد على المخالفين والمناضلة عن الدين بالبراهين القطعية والقواطع السمعية، فكانوا ناصرين من تقدمهم من علماء الحديث بما رتبوه من الحُجَج القطعية وأبدوه من البراهين العقلية، قائمين بحجة الله [illegible] له بعد الصحابة والتابعين.

وأمّا المرحلة الثالثة التي شهدت ظهور سلطان فكر الفلاسفة الإسلاميين الذين أحيوا العلوم الإلهية اليونانية وآلاتها المنطقية ـ كالفارابي وابن سينا ـ وأرادوا مطابقتها على نصوص العقائد الإسلامية، فخالفوا الكثير من المعاني الظاهرة الصريحة للنصوص الدينية، وحاولوا نقض العديد من قواعد العقائد الصحيحة، فتصدى للرد عليهم طائفة أخرى من علماء أهل السنة كحجة الإسلام الغزالي، والشيخ عبد الكريم الشهرستاني، وإمام المعقول والمنقول فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) «إمام المتكلمين، ذي الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع الشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، الذي انتظمت بقَدْرِه العظيم عقود الملة الإسلامية، وابتسمت بدرِّه النظيم ثغور الثغور المحمدية، الذي كان في العلوم الشرعية ـ تفسيرًا وفِقهًا وأصولا وغيرها ـ بحراً لا يجارى، وبدراً إلا أنه هُداه يشرق نهارا»[١]، فتصدى لنقض القواعد الفلسفية، مستنِداً في ذلك على القواطع النقلية والعقلية، وصنف كتبا كثيرة بيّن فيها الحق، وأظهر فيها الصدق، وردّ على الفلاسفة مذاهبهم الفاسدة وآرائهم الباطلة، فكان كما وصفه ابن عُنين:

مَاتَـتْ بِـهِ بِـدَعٌ تَمَـادَى عُمرُهَـا ... دَهْـرًا وكَـادَ ظَلَامُهَـا لا يَـنْجَلِي

وَعَـلا بِـهِ الإِسْـلامُ أَرْفَـعَ هَـضْبَةٍ ... وَرَسَا سِوَاهُ فِي الحَضِيضِ الأَسْفَلِ

غَلِطَ امْرُؤٌ بِـ«أَبِي عَـلِيٍّ[٢]» قَاسَـهُ ... هَيْهَاتَ قَصَّرَ عَنْ هُـدَاهُ أَبُـو عَـلِي

لَـوْ أَنَّ رَسْـطَالِيسَ يَـسْمَعُ لَفْظَـةً ... مِـنْ لَفْظِـهِ لَعَرَتْـهُ هِـزَّةُ إِفْكَـلِ[٣]

وَلَحَارَ بَطْلِيمُـوسُ لَـوْ لاقَـاهُ مِـنْ ... بُرْهَانِـهِ فِي كُـلِّ شَـكْلٍ مُـشْكَلِ

وَلَـوْ أَنَّهُـمْ جُمِعُـوا لَدَيْـهِ تَيَقَّنُـوا ... أَنّ الفَـضِيلَةَ لَمْ تَكُـنْ لِـلأَوَّلِ

---

(١) انظر طبقات الشافعية للتاج السبكي (٨: ٨١).

(٢) ابن سينا.

(٣) أي: مرتعد.

وقد كانت مصنفات الإمام الفخر الرازي للعلماء الأفاضل موئلا، ولذوي النهى والألباب منزلا، يستضيئون بأنوارها، ويثابرون على اقتفاء آثارها، ويهتدون حين يتيهون بنجومها، ويسمرون بجميل ذكرها، ويعترفون بعلومها، ويغترفون من بحارها، كما كانت محل اهتمام المحققين النظار بالشرح والتعليق والنقد، والقصد الأساسي من وراء ذلك الدفاع عن العقائد الصحيحة التي جاء بها الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة.

ومن أواخر كتب الفخر في علم الكلام والتي حظيت بعناية العلماء كتاب «**معالم أصول الدين**» الذي لخص فيه زبدة أفكاره، وضمّنه صفوة أنظاره، فكان متنًا جديرًا بالبحث والشرح والتعليق، والنقد والتصحيح قَصْدَ التحقيق، وقد تصدى لذلك جملة من علماء أهل السنة والجماعة، منهم الشيخ المحقق شرف الدين ابن التلمساني: الإمام العالم بالفقه والأصلين، فشرح غوامضه، وكمّل نواقصه، وكشف عن مشكلاته، وحل معضلاته، فصار بدوره كتاباً لا يستغني عنه عالم فضلا عن طالب، ولا يزهد فيه زاهد فضلا عن راغب، كيف وقد أتى فيه على أهم مباحث علم الكلام، وحقق أبرز ما فيه من المطالب التي ينال بها المرام؟!

وقد وفّقنا الله تعالى بفضله للوقوف عليه والاستفادة منه، ثم يسّر لنا الاعتناء بمخطوطاته تصحيحاً وتحقيقا وإعدادا لطباعته ليعم النفع به، والله نسأل أن يجعل نشره عملا صالحا متقبلا تدوم فوائده بدوام وجوده، وأن يسد به ثغرة من ثغرات النقص الحاصلة في تحقيق كتب هذا العلم الجليل بهذا المنهج الحقي الأصيل، وبالله تعالى التوفيق.

كتبه: نزار حمادي

ترجمة الشيخ

شرف الدين ابن التلمساني[١]

المبحث الأول: اسمه ونسبه.

هو: عبد الله بن محمد بن علي، شرف الدين، أبو محمد، الفهري المصري، المعروف بـ«ابن التلمساني».

هذا ما اتفقت عليه جميع المصادر فيما يتعلق باسمه واسم والده وجده ولقبه وكنيته وشهرته. غير أنه قد ورد في النص المحقق لفهرسة اللبلي عند ذكر اسم والده لفظ «يحيى» بدل «محمد»، وذلك في مفتتح ترجمته، وكذلك عند نقل اللبلي إجازة ابن التلمساني له وفي

---

(١) مصادر ترجمة ابن التلمساني رحمه الله:

* فهرسة اللبلي، ص٢٣-٢٧ لأحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري (ت ـ٦٩١). تحقيق ياسين عياش وعواد أبو زينة. دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان. ط١. ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
* طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨: ١٦٠) تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي. نشر دار إحياء الكتب العربية.
* طبقات الشافعية (١: ١٥٢)، لعبد الرحيم الإسنوي (ت ٧٧٢هـ). تحقيق كمال يوسف الحوت، نشر دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. ط١. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م
* طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، (٢: ١٣٤). بتصحيح الدكتور عبد العليم خان. ط١. دائرة المعارف العثمانية. الهند. ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
* حسن المحاضرة للسيوطي (١: ٢٣٢، ٢٣٣). مطبعة [illegible]ة الوطن بمصر ١٢٩٩هـ.

آخرها قال: «كتبه عبد الله بن يحيى بن علي الفهري»[١].

وهذا الأمر يبدو مشكّكا في اسم والده، لكن يزول ذلك الشك عند الرجوع إلى وصف المحققين لنسخة فهرسة اللبلي التي اعتمدا عليها بأنها كثيرة الأخطاء، وأنها نسخت بعد ثلاثمائة سنة من وفاة اللبلي[٢]، فالاحتمال الراجح أن يكون قد وقع فيها بعض التحريف، إضافة إلى أن جميع مخطوطات شرح ابن التلمساني على معالم أصول الدين التي اطلعت عليها، وشرحه على لمع الأدلة، وشرحه على معالم أصول الفقه قد ذكرت والده باسم «محمد».

المبحث الثاني: مولده، ووفاته.

إن المصادر الأساسية في التعريف بابن التلمساني والقريبة من عصره لم تذكر تاريخا محددا لسنة ولادته، بل قد قال تلميذه اللبلي الذي لازمه مدة: «لم يتحقق لدي تاريخ مولده ووفاته حتى أثبته»[٣]، وكذلك الإسنوي والسبكي وابن قاضي شهبة لم يذكروا شيئا عن ذلك، والذي نرجحه حسب القرائن التاريخية أن مولده كان في مطلع الثلث الأخير من القرن السادس للهجرة، وهو زمن يتناسب مع أخذه العلم عن شيخه الإمام تقي الدين المقترح المتوفى سنة (٦١٢هـ) ويصعب تحديد السنة بدقة في ظل غياب أي نقل معيّن لذلك.

أمّا ما ورد في ترجمته في حسن المحاضرة للسيوطي من تحديد سنة ولادته بتاريخ (٥٦٧هـ)، وتبعه عليه أكثر المترجمين لابن التلمساني فيما بعد، وكذا إثبات سنة وفاته بتاريخ (٦٤٤هـ) فهو وهْم محض ناتج عن خلط وقع في حسن المحاضرة بين ترجمتين لشيخين وهما: الشيخ شرف الدين بن التلمساني، والشيخ محيي الدين القليوبي.

---

(١) فهرسة اللبلي، ص٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٨.

(٣) المصدر السابق، ص٢٧.

ولكي يتبين ذلك أورد نص حسن المحاضرة في ترجمة ابن التلمساني كاملا ثم أعلق عليه:

«شرف الدين عبد الله بن محمد بن علي الفهري المعروف بابن التلمساني، كان إماما عالما بالفقه والأصلين. تصدر للإقراء بمدينة مصر، وانتفع به الناس، وصنف الكتب المفيدة، منها شرح التنبيه، وشرحان على المعالم/ للإمام محيي الدين عثمان بن يوسف القليوبي، ولد سنة سبع وستين وخمسمائة، وأجاز له أبو اليمن الكندي، وناب في الحكم بالقاهرة، وألف المجموع في الفقه، وشرح الخطب النباتية، أجاز للدمياطي. مات بالقاهرة ليلة السبت حادي عشر جمادى الآخرة سنة أربع وأربعين وستمائة. (حسن المحاضرة. ١/ ٢٣٢، ٢٣٣. مطبعة إدارة الوطن بمصر ١٢٩٩هـ).

هذا نص حسن المحاضرة، وقد تبيّن لي بعد البحث أنه قد وقع فيه خلط بين ترجمتين، فترجمة ابن التلمساني تنتهي عند قول السيوطي: «وشرحان على المعالم». ثم تبتدئ ترجمة الشيخ محيي الدين القليوبي، والتي لخصها السيوطي من طبقات الشافعية للإسنوي (٢: ١٦٤)، وأوردها ابن قاضي شهبة أيضاً في طبقات الشافعية (٢: ١٤٦).

وبالرجوع إلى ذينك المصدرين يتبين جزما أن ثمة خلطا وقع بين الترجمتين، ومن دون الرجوع أيضاً يتبين ذلك، فإنّ المعالمين ـ أقصد معالم أصول الدين ومعالم أصول الفقه ـ هما من مصنفات الإمام الفخر الرازي، لا من مصنفات محيي الدين القليوبي، ولا أظن مثل هذا يخفى عن السيوطي، وهذا ما يدعونا إلى اعتقاد أن النساخ قد خلطوا بين الترجمتين ولم يفصلوا بينهما.

أمّا تاريخ وفاته، فقد قال الإسنوي في طبقاته: «لا أعلم تاريخ وفاته»[1]. والتاج السبكي لم يذكر شيئا عنها. وكل من عوّل على الترجمة الواردة في حسن المحاضرة ولم يتنبه

---

(١) (١: ١٥٢).

إلى الخلط الواقع قال بأن ابن التلمساني توفي سنة (٦٤٤هـ)، وهو تاريخ وفاة الشيخ محيي الدين القليوبي كما بيّنا.

وإضافة إلى هذا فإن بعض القرائن التاريخية أيضاً تفيد عدم صحة تعيين سنة (٦٤٤هـ) تاريخا لوفاة ابن التلمساني، فمنها أنّ الشيخ اللبلي الذي هو أحد تلامذته ولد سنة (٦٢٣هـ) بالأندلس، وارتحل منها إلى بجاية فسكنها وأقرأ بها مدة، ثم ارتحل إلى تونس وبها استقر مدة وأخذ فيها العلم عن الشيخ أحمد بن علي البلاطي، ثم من تونس رحل إلى المشرق في مرحلة متقدمة من عمره كما يشير إلى ذلك قول الغبريني في عنوان الدراية بقوله: «لم يستفد بالمشرق علما لأنه ما ارتحل إلا بعد الأستاذية والاقتصار على ما علم»[1]، فإذا فرضنا أن وفاة ابن التلمساني كانت سنة (٦٤٤هـ)، فكيف تكون إحدى وعشرون سنة كافية للشيخ اللبلي لنيل الأستاذية والتقدم في العلوم في تلك السن المبكرة جدّا على مثل تلك المراتب؟! إضافة إلى أن ابن التلمساني قد وصف اللبلي في إجازته له بأنه «الشيخ الفقيه الإمام العالم الأديب النحوي مجد العلماء وفخر الأدباء»[2]، وهذا يؤكد صحة إشارة الغبريني السابقة، ويفيد أنّ اللبلي عندما أخذ عن ابن التلمساني لم يكن صغير السن.

ومما يزيد ذلك تأكيدا ما ورد في فهرسة اللبلي من أنه أخذ في المشرق عن شمس الدين عبد الحميد الخسروشاهي، فقد قال: «قرأت وسمعت عليه ـ أي الخسروشاهي ـ بالقاهرة وبدمشق»[3]، وحضر جنازته بالصالحية سنة (٦٥٢هـ)[4]، وهذا ا[illegible]يخ يرجح أن رحلته إلى المشرق وأخذه عن ابن التلمساني كان بعد سنة (٦٤٤هـ)، وأ[illegible] جوعه إلى تونس حيث استقر كان قبل وفاة شيخه ابن التلمساني، حيث قال في ترجمته: «لم يتحقق لدي

(١) ص٣٤٥.

(٢) فهرسة اللبلي، ص٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٤) المصدر السابق ص١٢٤.

تاريخ مولده ووفاته حتى أثبته»[١].

والذي سيمكننا من الوقوف على تاريخ وفاة ابن التلمساني هو نقل ثمين في ترجمة له أوردها ابن قاضي شهبة في طبقاته حيث قال: «وقد رأيت بعض المصريين ترجمه في مصنف له في التاريخ وقال: قرأ الأصلين على التقي المقترح، وشرح لمع الأدلة لإمام الحرمين، وصنف في الخلاف كتابا سماه إرشاد السالك إلى أبين المسالك، وشرح الجمل في النحو للجرجاني، وله تعاليق على الخلاف كثيرة، وفوائد. توفي في صفر سنة ثمان وخمسين وستمائة (٦٥٨هـ)»[٢].

فهذا النقل قد انفرد به ابن قاضي شهبة، ويمكن الوثوق منه بناء على وروده في سياق معلومات صحيحة ثابتة عن ابن التلمساني، مع تعيين شهر وفاته مما يشعر بثقة المؤرخ في معلوماته، والله تعالى أعلم بالصواب.

المبحث الثالث : شيوخه.

كان عصر ابن التلمساني يعج بالعلماء والحفاظ والمحققين في شتى العلوم الشرعية، بل حتى السلاطين والأمراء كان لهم آنذاك نصيب وافر من العلوم نظرا إلى اهتمامهم بالسياسة الشرعية واجتماعهم المتواصل بالعلماء وأخذهم عنهم نصيبا وافرا من العلوم، ولعل السلطان صلاح الدين الأيوبي وبعض أبنائه الذين عاصرهم ابن التلمساني رحمهم الله أكبر شاهد على ذلك.

وفي [illegible] الإطار العلمي المتميز تهيأ لابن التلمساني الأخذ عن أبرزهم بما سيمكّنه من التصدي لشرح بعض أهم الكتب في علوم العربية والفقه وأصول الفقه وأصول الدين وعلم والخلاف، لكن نظرا لشح معلومات المصادر التي ترجمت له لم نقف إلا على أبرزهم

---

(١) فهرسة اللبلي ص٢٨.

(٢) (٢: ١٣٥).

وأهمهم وأكثرهم تأثيرًا في ابن التلمساني وكتاباته وهو الشيخ الإمام تقي الدين المقترح، وفيما يلي ترجمته:

هو: مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين الأنصاري الأزدي المصري الشافعي (٥٢٦/ ٦١٢هـ) يكنى بأبي العز، وبأبي الفتح، وبتقي الدين، ويلقب ويُعرَف بالمقترَح لشدة عنايته بالكتاب المسمى بهذا الاسم لأبي منصور البروي.

أخذ عن شهاب الدين الطوسي (٥٢٢/ ٥٩٦هـ)، وعن محمد بن أبي منصور البروي. (٥١٧/ ٥٦٧ هـ)، وأبي طاهر بن عوف الزهري (٤٨٥/ ٥٨١هـ).

كان أنظَر أهل عصره، وأحدّهم خاطرًا في علم الكلام وغيره، وأقطعهم للخصوم في المناظرة، وأعرفهم بطرق الجدال والمباحثة، له العبارات المهذبة، والألفاظ الرشيقة المستعذبة، كلامه قليل الحشو، مشحون بالفوائد، وألفاظه منتظمة مثل الفرائد[١].

وكان كثير الإفادة، منتصبا لمن يقرأ عليه، كثير التواضع، حسن الخلق، جميل العشرة، ديّنا متورعا[٢]. تفقه وبرع في أصول الدين والخلاف والفقه، وصنف التصانيف وتخرّج به جماعة كثيرة[٣]. وكان إماما كبيرا، له التصانيف في الفنون المتنوية في الأصول والفقه والخلاف[٤]. وكان إماما في الفقه والخلاف وأصول الدين، نظّارا قادرا على قهر الخصوم وإزهاقهم إلى الانقطاع. وتخرج به خلق، وصنف التصانيف الكثيرة[٥]، فمنها

١ـ **شرح المقترح في المصطلح**. في علم الجدل، و«المقترَح» اسم كتاب شيخ محمد

---

(١) فهرست اللبلي، ص٢٧، ٢٨.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨: ٣٧٢).

(٣) تاريخ الإسلام، للذهبي (٤٤: ١٢٨).

(٤) طبقات الشافعية (٢: ٢٤٣).

(٥) المصدر السابق (٨: ٣٧٢).

ابن محمد البروي الشافعي. وهذا الكتاب هو سبب اشتهار الإمام تقي الدين بـ«المقترَح» لشدة ملازمته واهتمامه به. وقد نشر كتاب البروي بتحقيق الدكتورة شريفة بنت سليمان سنة ٢٠٠٣ بمطبعة الوراق.

٢ ـ **أرواح الحقائق.** لم يرد ذكر له في كتب التراجم، وهو كتاب في أصول الفقه كما قال الشريف أبو يحيى زكريا الإدريسي في شرحه على «الأسرار العقلية» لشيخه المقترَح، كما أن الإمام المقترَح نفسه يحيل عليه في «الأسرار العقلية» في مسألة تكليف ما لا يطاق ومسألة النسخ في الشريعة وغير ذلك، ويبدو أنه كتاب مفقود.

٣ ـ **الأسرار العقلية في الكلمات النبوية.** كتاب لطيف دقيق جدا في أصول الدين. يعتبر من أوائل مصنفات الإمام المقترح في ذلك العلم، فقد قال الشيخ أحمد بن محمد المقري عند تعرضه لترجمته أنه «ألف الأسرار العقلية وهو ابن خمسة وعشرين سنة، وبعد ذلك شرح الإرشاد فرجع عن كثير مما في الأسرار»[1]. وقد وفقنا الله تعالى لتحقيق هذا الكتاب النافع ونشره سنة ٢٠٠٩م، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، بتقديم الشيخ سعيد عبد اللطيف فودة.

٤ـ **كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام:** ذكره الإمام المقترح بهذا الاسم في شرحه على العقيدة البرهانية، وهو من أهم كتبه على الإطلاق، شرح به «الإرشاد إلى أُصول الاعتقاد» لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني. نسخه الخطية متعددة بالمكتبات[2]، وهي دالة على شهرته، لا سيما في الغرب الإسلامي. وقد حقق ضمن أطروحة دكتوراه سنة ٢٠٠١ بجامعة محمد [illegible] بوجدة المملكة المغربية.

---

(١) «إتحاف المغرم المغرى بتكميل [illegible] الصغرى» (٣٤/ ب) نسخة رقم ١٤٩٧١ بدار الكتب الوطنية تونس.

(٢) انظر مثلا معجم تاريخ التراث الإسلامي في [illegible] العالم (٥: ٣٧٦٧).

٥ ـ **شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية**. وهو شرح على عقيدة الشيخ أبي عمرو عثمان الفاسي المعروف بالسلالجي (ت ٥٧٤هـ). والراجح أنه من أواخر مصنفات الإمام المقترح في أصول الدين حيث قال في معرض الكلام على معجزة القرآن: «وها نحن في المائة السابعة من وقت نزوله، وأعداء القرآن المكذبون من الجن والإنس أكثر من أوليائه بأضعاف مضاعفة، والحرب منصوبة، والقتل والقتال، وارتكاب الأخطار والأهوال، وإبليس وجنوده وسائر أتباعه يفرّون ويتفرّقون عند سماعه، قد يئسوا من معارضته، واستعدوا لمحاربته» انتهى. وقد وفقنا الله تعالى لتحقيقه ونشره.

٥ـ **نُكَت على البرهان في أصول الفقه** لإمام الحرمين الجويني. نقل منه الزركشي في «البحر المحيط» في مواضع عديدة، وقال عند ذكره لشراح برهان الجويني: «ونَكَتَ عليه الشّيخُ تَقِيُّ الدّين المقترح جَدُّ الشيخ تَقِيِّ الدِّينِ بْنِ دَقِيقِ الْعِيدِ لِأُمِّهِ»[١]. توجد منه نسخة بمكتبة المتحف العراقي تحت رقم (٩٩٦) تقع في (١٦٧) ورقة[٢].

المبحث الرابع: تلاميذه.

كان لابن التلمساني مجالس علمية يحضرها كبار الفقهاء، وقد نقل التاج السبكي عن الشيخ الفقيه الصالح الورع الزاهد البارع في العلوم الملازم لطريقة السلف في التقشف والورع محمد بن الحسين بن عبد الرحمن الأنصاري أبي الطاهر المحلي (٤٥/ ٦٣٣هـ) خطيب جامع مصر العتيق جامع عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه كان ممن ضر مجالس ابن التلمساني العلمية، ذكر ذلك عند تعرضه لمناقب الشيخ أبي الطاهر المذكور وما جرى بينه وبين أحد الفقهاء، قائلا: «فاتفق حضورهما عند الفقيه شرف الدين ابن التلمساني شارح التنبيه». فهذه الإشارة تفيد بأن الشيخ ابن التلمساني كان منتصبا للتدريس كما قال

---

(١) البحر المحيط للزركشي (١: ٨).

(٢) معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (٥: ٣٧٦٧).

ابن قاضي شهبة: «تصدر للإقراء في مصر، وانتفع به الناس»[١]. ومن لازم ذلك أن يكون قد تخرج به جملة من المشايخ، لكن للأسف لم تذكر كتب التراجم أسماءهم بالتفصيل، وفيما يلي بعض ما أمكن رصده من تلاميذه.

١ ـ أحمد بن يوسف بن يعقوب، بن علي الفهري اللبلي[٢]، أبو العباس، أبو الحجاج. محمد بن الحسين بن عبد الرحمن الأنصاري (٥٥٤/ ٦٣٣هـ)، وقد عثرنا على بعض المعلومات المهمة في فهرسته حول أستاذه ابن التلمساني، رحمهما الله تعالى. وقد ذكر اللبلي أنه قد قرأ على شيخه شرف الدين كتاب «الإرشاد» لإمام الحرمين الجويني قراءة تفقُّهٍ، وبعض كتاب «البرهان» في أصول الفقه للجويني أيضا، وبعض كتاب «غاية الأمل في علم الجدل» للسيف الآمدي، وسمع عنه أيضاً بعض «معالم أصول الدين» للفخر الرازي مع بعض شرحه عليه، وسمع عنه أيضاً بعض كتاب «الأسرار العقلية في الكلمات النبوية» للشيخ تقي الدين المقترح.

وقد أذن الشيخ ابن التلمساني لتلميذه الشيخ اللبلي في إقراء بعض الكتب إذنا خطيا جاء فيه: «قرأ عليّ جميع كتاب «الإرشاد» لإمام الحرمين، ومن «برهانه» في أصول الفقه إلى النواهي، وبعض «غاية الأمل في علم الجدل» للآمدي الشيخُ الفقيه الإمام العالم الأديب النحوي مجد العلماء وفخر الأدباء الفاضل أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللبلي، نفعه الله بالعلم، ونفع به، وأحسن إليه، وأجزل نعماه لديه، قراءة بحث واستيضاح وكشف لغوامض ذلك، قولة تؤذن لفهم معانيه والوقوف على ما أودع فيه، وقد أذنت له ـ وفقه الله ـ أن يقرئ ذلك لمن رغب فيه ثقةً بحذقه وعلمه وجوة ذهنه وفهمه، والله تعالى يعصمنا وإياه من الزلل، ويوفقنا لصحح القول والعمل. كتبه عبد الله بن يحيى بن علي الفهري»[٣].

---

(١) طبقات الشافعية (٢: ١٣٤)

(٢) راجع ترجمته في نفح الطيب للمقري [illegible] ٢٠١)، تحقيق الدكتور إحسان عباس.

(٣) فهرسة اللبلي ص٢٦ - ٢٧.

٢ ـ القاضي فخر الدين بن بنت أبي السعد. وهو عثمان بن علي بن يحيى بن هبة الله بن إبراهيم بن المسلم بن علي الأنصاري الدمشقي. ولد بقرية دار من غوطة دمشق في شهر رجب سنة (٦٢٩هـ)، وتوفي بالقاهرة في ليلة الأحد رابع عشر جمادى الآخرة سنة (٧١٩هـ) ودفن بالقرافة الصغرى رحمه الله تعالى. قال الشيخ المطيري في الذيل على طبقات الشافعية: قرأ الأصلين على الشيخ شرف الدين ابن التلمساني. انتهىٰ.

المبحث الخامس: مكانته وصفاته

لقد كان الشيخ ابن التلمساني رحمه الله تعالى شيخا فاضلا ديِّنًا ورِعًا حَسَن الخُلق كثير البِشر، وهذا يفسر ما قاله تلميذه اللبلي في ترجمته من أنّ قاضي القضاة بالديار المصرية شرف الدين محمد بن عين الدولة الإسكندراني كان شديد الاعتناء بابن التلمساني والتحفي بجانبه لما لحقه من ديانته وسداد طريقته، حتى أهّله للعدالة بالديار المصرية، وجعله من أوجه عدولها، وكان أخيرا عاقد الأنكحة بها[١]. وإلى جانب ذلك فإن مصنفات ابن التلمساني دالة على مكانته العلمية العالية، واعتماد كثير من العلماء الذين جاؤوا بعده عليها دال على ذلك أيضا، وقد وردت ألفاظ صريحة عن تلامذته وبعض المشايخ المعتبرين صرحوا فيها بعلو مقامه العلمي، فمن ذلك:

ـ **قول اللبلي**: كان رحمه الله نظارا محقِّقًا، وفي علم الأصوليين مدقِّقًا، تخرج شيخه الإمام المقترح، وسلك فيها طريقه، وبزّ فيها صحابته، فاضلا، ديِّنًا، متواضِعًا، حسن الخُلق، كثير البِشْر[٢]. وقال كذلك: وكان شيخنا شرف الدين بن التلمساني شافعي المذهب، ذا معارف كثيرة في فنون من العلوم متعددة، له التصانيف النفيسة، والتو

---

(١) فهرسة اللبلي ص٢٣، ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣.

المفيدة في الأصول والفروع وغيرهما[١].

ـ **وقول تاج الدين السبكي**: كان أصوليًّا متكلِّماً ديِّناً خَيِّراً من علماء الديار المصرية ومحققيهم[٢].

ـ **وقول ابن قاضي شهبة**: كان إماماً عالماً بالفقه والأصلين، ذكياً فصيحاً، حسن التعبير. تصدر للإقراء في مصر، وانتفع به الناس. وصنف التصانيف المفيدة[٣].

ـ **وقول أبي حفص عمر القلشاني**[٤]: هو من الأئمة المهتدين المحررين، المتحفظين بعقائد أهل السنة.

المبحث السادس: مذهبه الفقهي وعقيدته

أمّا مذهبه الفقهي، فقد كان ابن التلمساني رحمه الله تعالى شافعيا، ولا أدل على ذلك من شرحه على كتاب التنبيه للشيرازي في الفقه الشافعي، وإشارة تلميذه الشيخ اللبلي التي سبق ذكرها.

وأمّا مذهبه العقدي، فقد كان رحمه الله تعالى إماماً من الأئمة المحققين المهتدين المحررين، المتحفظين بعقائد أهل السنة رضي الله تعالى عنهم. وقد اتصل سنده بالإمام الرضيِّ أبي الحسن الأشعري ـ شيخ أهل السنة والجماعة ـ بأخذه عن شيخه تقي الدين المقترَح، الذي أخذ عن شيخه شهاب الدين الطوسي، وأخذ الطوسي عن شيخه محمد بن يحيى، وأخذ ابن يحيى عن شيخه أبي حامد الغزالي، وأخذ الغزالي عن شيخه أبي المعالي الجويني، وأخذ أبو المعالي عن شيخه أبي حامد الاسفرايني، وأخذ الاسفرايني عن شيخه أبي بكر بن الطيب الباقلاني،

---

(١) فهرسة اللبلي، ص٢٤، ٢٥.

(٢) طبقات الشافعية (٨: ١٦٠).

(٣) المصدر السابق (٢: ١٣٤).

(٤) شرح طوالع الأنوار. نقلا عن غنية الراغب لمتولي ص ٢٢٣ مخ.

وأخذ الباقلاني عن شيخه الباهلي، وأخذ الباهلي عن شيخه الإمام أبي الحسن الأشعري. كذا ذكر اللبلي سند شيخه في فهرسته.

والشيخ أبو الحسن الأشعري هو: علي بن إسماعيل بن بشر بن إسحاق بن إسماعيل ابن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ. وإليه تنسب جماعة أهل السنة من حيث العقائد، ويلقبون بالأشاعرة والأشعرية، وكانوا من قبل ظهوره يلقبون بالمثبتة لكونهم أثبتوا ما نفت المعتزلة.

والكلام في علم أصول الدين وحدوث العالَم هو ميراث الشيخ أبي الحسن الأشعري عن أجداده وأعمامه الذين قدموا على رسول الله ﷺ؛ إذ لم يثبت عند أهل العلم بالحديث أن وفدا من الوفود وفدوا على رسول الله ﷺ فسألوه عن بدء الخلق وحدوث العالم إلا وفد الأشعريين من أهل اليمن، فقد روى البخاري في صحيحه عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: دخلت على النبي ﷺ، وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم»، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا، مرتين، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم»، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر؟ قال: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض»[1].

المبحث السابع: مصنفاته.

مع أن تراجم ابن التلمساني كانت مقتضبة وغير موسعة، إلا أنها حفظت لنا جملة من عناوين مصنفاته التي وصلنا منها البعض مخطوطا، وقد اعتنى الباحثون ببعضها ولله الحمد، وفي ذلك دليل على أهميتها ودقتها كما يقف على ذلك من يطالعها، وفيما يلي عناوينها:

---

(١) صحيح البخاري؛ كتاب بدء الخلق؛ باب ما جاء في قول الله تعالى: وهو الذي يبدأ الخلق.

١ ـ **شرح معالم أصول الفقه.** وهو أحد المعالِمَين للفخر الرازي. وقد أفاد فيه ابن التلمساني وأجاد، وكان شرحه هذا مرجعا لكثير من العلماء المحققين، يستظهرون بنصوصه، فمن ذلك ما نقله المقري في «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» من أنّ مناظرة وقعت في مجلس السلطان أبي تاشفين بين الشيخ أبي زيد ابن الإمام التنسي[1] والشيخ أبي موسى عمران المشدالي حول الإمام ابن القاسم المالكي هل كان مقلِّدا مقيّد النظر بأصول مالك كما ادعى أبو زيد، أو مجتهدا مطلقا كما ادعى المشدالي، فاستظهر أبو زيد بنص لشرف الدين ابن التلمساني من شرحه على معالم أصول الفقه يرجح صحة ما ذهب إليه، ثم توجه للسلطان وقال: «**هذا كلام أصوليّ محقق**» ويقصد ابن التلمساني[2].

وهذا الشرح قد حققه لنيل الدكتوراه الدكتور أحمد محمد صديق سنة (١٤٠٦ ـ ١٤٠٧ هـ) بجامعة أم القرى بمكة الكرمة.

٢ ـ **شرح على معالم أصول الدين.** وهو الكتاب الذي بين أيدينا. ومكانته في هذا العلم لا تخفى، فقد جمع فيه ابن التلمساني بين دقة النظر وصوابه ودقة الانتقاد على بعض آراء الفخر الرازي الكلامية وحسن الإجابة عنها. ولا شك أن ابن التلمساني ما كتب هذا الشرح إلا بعد وصوله إلى مرتبة عالية في تحقيق مسائل علم أصول الدين، لا سيما أنه قد استفاد كثيرا من آراء شيخه العالم المحقق في علم الكلام تقي الدين المقترَح. وقد قال الشيخ أبو العباس البسيلي (ت٨٣٠هـ) في تفسيره «النكت والتنبيهات»: إن تصانيف الفخر لمّا وصلت مصرَ لم يقبلوا عليها لمخالفتها نظم كتب المتقدمين، حتى اشتغل بها تقيُّ الدين المقترَح فقرَّبها لأفهامهم،

---

(١) هو: أبو زيد عبد الرحمن بن **محمد بن عبد الله ابن الإمام** التنسي التلمساني (ت٧٤٣هـ) العالم الراسخ والعلم الشامخ الحافظ النظار [illegible] بالوقار الشائع الصيت شرقا وغربا. وهو أكبر الأخوين المشهورين بابني الإمام التنسي. شجرة النور، [illegible]، ص٢١٩.

(٢) راجع: نفح الطيب من غصن الأندلس [illegible] (٥: ٢١٨) تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٨٨م.

فعكفوا عليها وتركوا كتب المتقدمين.[١] كما أن ابن التلمساني قد استفاد من تحقيقات سيف الدين الآمدي وأبكار أفكاره، وعلى وجه الخصوص كتابه في علم الجدل الذي كان معتنيا بتدريسه كما ذكر تلميذه الشيخ اللبلي.

ومن قواطع الأدلة على أهمية شرح معالم أصول الدين أنّ الإمام محمد بن يوسف السنوسي صاحب الكتب الشهيرة في علم العقائد قد اعتمد عليه اعتمادًا كليا في شرحه على عقيدته الكبرى والوسطى، تلك الكتب التي أعاد بها إحياء علم أصول الدين في زمانه، استناداً إلى تحقيقات ابن التلمساني وآرائه العقدية السديدة وتحقيقاته الفريدة، وإلى جانب الإمام السنوسي فإن غالب علماء المغاربة ـ خاصة ـ في علم التوحيد يعتمدون ذلك الشرح النفيس، ويعززون بنصوصه شروحهم وحواشيهم في كتب ذلك الفن، ولذا نجد أن أكثر نسخه مبثوثة في مكتبات الغرب الإسلامي.

ولهذا الكتاب تحقيق قام به الباحث عواد محمود عواد سالم في إطار رسالة ماجستير لسنة (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) بجامعة الأزهر كلية أصول الدين القاهرة، قسم العقيدة والفلسفة، بإشراف الدكتور السيد محمد الأنور حامد، والدكتور محمد ربيع الجوهري، وقد وقفت عليه بعد شروعي في تحقيق الكتاب بما يزيد عن سنة أو أكثر، وفي بادئ الأمر ظننت أنه لا حاجة إلى إكمال تحقيقه نظرا لقيام الباحث المذكور بذلك، لكن بعد مقارنات مدققة بين ما شرعنا فيه من العمل وبين التحقيق المذكور، تبيّن لي بما لا يدع مجالا للشك أن الكتاب لم ينل حظه من التصحيح كما يجب في رسالة الماجستير المذكورة، رغم بذل الباحث جهودا لا بأس بها، وتبين أنه لابد من إتمام العمل الذي شرعنا فيه نظرا إلى تعدد السقطات ووقوع بعض التحريفات في التحقيق المذكور، وربما يعود ذلك أساسا إلى رداءة المخطوطات التي اعتمد عليها الباحث، أو السهو في بعض الأحيان الذي قلما يسلم منه باحث، ونحن لا ندعي

---

(١) (٢: ١٨) تحقيق الأستاذ محمد الطبراني، منشورات وزارة الأوقاف المغربية.

تحقيقنا للكتاب سليما مائة بالمائة من الأخطاء، لكن نظن أنا وفينا الكتاب حقه من التدقيق والمقارنة والتصحيح، والله تعالى الموفق بفضله.

معالم منهجه وطريقة تأليفه هذا الشرح

أساليب شروح الكتب على ثلاثة أقسام كما عدها القنوجي في أبجد العلوم[١]، فمن الشراح من يلتزم في شرحه نقل المتن المشروح كاملا مميزا له بعبارات نحو «قوله» «أقول»، ومنه من لا يلتزم ذلك بل يذكر فقط المواضع المشروحة، ومنهم من يسلك طريقة الشرح الممزوج يمزج فيه عبارته بعبارة المتن المشروح مع تمييزهما إما باللون أو بغير ذلك.

وقد اعتمد ابن التلمساني الطريقة الأولى في تصنيف شرحه على معالم أصول الدين، حيث يذكر متن المعالم تاما ناسبا إياه إلى الفخر بعبارة «قوله»، ثم بعد ذلك يشرع في التعليق والشرح بما يراه مناسبا بحسب المقام، فتارة يجد عبارة الرازي واضحة بينة فيكتفي بقوله: «هذا واضح»، وتارة يشرع في بيان المقدمات التي ذكرها الفخر وتحقيق المقامات التي يتوقف عليها فهم الكلام. ولم يلتزم التفريق بين كلامه والمتن بقوله مثلا «أقول» أو «قلت» مما يجعل التفريق بينهما أحيانا صعبا، لكن بتحقيق متن المعالم تمكنا بفضل الله تعالى من التمييز بين المتن والشرح.

وقد سلك ابن التلمساني في هذا الشرح مسلكا علميا أصيلا متحليا بالآداب الراقية للشراح والتي لخصها القنوجي قائلا: «من آداب الشارح وشرطه أن يبذل النصرة فيما قد التزم شرحه بقدر الاستطاعة، ويذب عما قد تكفل إيضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة؛ ليكون شارحا غير ناقض وجارح، ومفسرا غير معترض، اللهم إلا إذا عثر على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح، فحينئذ ينبغي أن ينبه عليه بتعريض أو تصريح، متمسكا بذيل العدل والإنصاف، متجنبا عن الغيّ والاعتساف لأن الإنسان محل النسيان، والقلم ليس بمعصوم من

---

(١) (١: ١٩١).

الطغيان، فكيف بمن جمع المطالب من محالها المتفرقة»[١] وبقراءة هذا الكتاب يقف الباحث عن انطباق هذه الشروط والآداب على شرح الشيخ ابن التلمساني.

٣ـ **شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة**. وهو ـ فيما أعلم ـ الشرح الوحيد على متن لمع الأدلة لإمام الحرمين الجويني الذي اختصره من كتابه «الإرشاد»، ولعله من أوائل مصنفات ابن التلمساني في أصول الدين، وقد أشار إليه في آخر شرحه على المعالم الدينية للفخر.

وهذا الشرح قد حقق في إطار رسالتين جامعيتين:

ـ الأولى تناولت قسم الإلهيات، فحققه ودرسه الأستاذ عوض جاد الله حجازي. نشرته: كلية الدراسات الإسلامية والعربية جامعة الأزهر تاريخ النشر: ١٩٩١ م.

ـ والثاني تناول قسم النبوات والسمعيات إلى آخر الكتاب، وحققه ودرسه الأستاذ محمد عبد الوهاب محفوظ. جامعة الأزهر، كلية أصول الدين القاهرة، قسم العقيدة والفلسفة. سنة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٤ ـ **المغني في شرح التنبيه**. وهو شرح على متن التنبيه في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، صنفه الشيخ إبراهيم بن علي بن يوسف الفِيروزاباذي أبو إسحاق الشيرازي. والشرح لم يكمل، ولا أثر لذكره ـ بحسب اطلاعنا ـ في فهارس مكتبات المخطوطات، فهو يعتبر في حكم المفقود، والله أعلم.

٥ ـ **إرشاد السالك إلى أبين المسالك**. وهو كتاب في علم الخلاف، ذكره ابن قاضي شهبة في طبقاته، ومما يدل على اهتمام ابن التلمساني بهذا العلم أنه كان يدرس كتاب «نهاية الأمل في علم الجدل» للشيخ سيف الدين الآمدي، كما أن شيخه تقي الدين عرف بالعلم

---

(١) أبجد العلوم (١: ١٩٢).

«المقترَح» كما ذكرنا وهو اسم لكتاب في علم الخلاف للشيخ البروي. وإرشاد السالك يعتبر في حكم المفقود أيضا، والله أعلم.

٦ - **شرح الجمل في النحو**. والجمل المذكور هو كتاب الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) الذي اختصر به كتاب العوامل. وهذا الشرح في حكم المفقود أيضا. والله أعلم.

النسخ المخطوطة المعتمدة.

تعتبر الكتب الكلامية من أصعب الكتب نسخا بالنسبة إلى النساخ، ذلك أنه فن صعب نسبيا مقارنة إلى غيره من الفنون لاحتوائه على مطلحات دقيقة وتراكيب وعبارت خاصة، فهذا يعتبر من أسباب ورود كثرة الأخطاء في المخطوطات الكلامية المنسوخة بصفة متأخرة عن النسخة الأم، نسخة المؤلف نفسه، وقد تعذر العثور على نسخة ابن التلمساني بخطه على معالم أصول الدين، أو حتى النسخ المنقولة عن خطه ولو بواسطة، وبالمقابل فقد عثرت على عدة نسخ مخطوطة لهذا الشرح تتفوات في الأهمة وتتفاضل في الدقة والصحة، لكن مجموعها يساعد على إخراج الكتاب بشكل قريب جدا إلى وضع المؤلف.

وقد اعتمدت أساسا في تصحيح الكتاب على نسختي المكتبة الوطنية بتونس الآتي ذكرهما، واستعنت بثلاث نسخ أخرى مخطوطة للترجيح عند الاختلاف أو رفع الشك عند وقوعه، وهذه النسخ الثلاث الأخيرة هي:

- نسخة الخزانة العامة بالرباط (المغرب) تقع في ١٣٣ لوحة، ومسطرتها ١٣، بها نقص من الأول حيث تبدأ بالباب الثالث في إثبات العلم بالصانع وتنتهي إلى آخر الكتاب. نسخها علي بن الحسن الرسموكي بمراكش سنة ٩٧٨هـ.

- نسخة المكتبة الوطنية تونس، وهي قطعة ثانية ضمن مجموع رقم ١٠٤٦٣، من اللوحة ٨٦ إلى اللوحة ٢٥٠، مسطرتها ٢١ ناسخها محمد بن بلقاسم بن علي بن أحميد المعضادي سنة ١٠٥٦هـ.

ـ نسخة المكتبة الوطنية تونس، رقمها ١٤٩١٩، بها ١٤٨ لوحة، مسطرتها ٢٥. نسخت سنة ١٠٦٨هـ.

أما النسختان المعتمدتان أساسا في التحقيق فهما:

١ ـ النسخة (أ) نسخة دار الكتب الوطنية تونس، ورقمها: ١٣٥٣. عدد أوراقها: ٧٢. مسطرتها: ٣٩. لم يذكر فيها اسم الناسخ.

٢ ـ النسخة (خ) محفوظة بدار الكتب الوطنية تونس، رقمها: ٩٣٠٩. عدد أوراقها: ١٧٢. مسطرتها: ٢٥. نسخت سنة ١٢٣٧هـ.

وقد اعتمدت طريقة النص المختار، وتجنبت إثقال الهوامش باختلافات النسخ التي لا أثر لها في صحة النص، والله الموفق.



صُورٌ من صَفَحاتِ الأُصُولِ المعتَمَدةِ في التحقيق



بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

هذا تعليق على معالم أصول الدين للإمام فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي

تأليف الشيخ العلامة شرف الدين أبي محمد عبد الله بن محمد الفهري المعروف بابن التلمساني

الصفحة الأولى من النسخة (أ)

الصفحة الأخيرة من النسخة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

قال الشيخ الفقيه الإمام العالم شرف

الدين أبو محمد عبد الله محمد بن علي الفهري

المعروف بالتلمساني رحمه الله تعالى

هذا تعليق جمعته على معالم أصول الدين للإمام فخر الدين محمد بن الخطيب قدس الله روحه

ونور ضريحه. قوله: فهذا مختصر مشتمل على أنواع من العلوم المهمة يعني في الدين وإنما كانت مهمة

في الدين لأن تحصيلها من أسباب السعادة الأبدية بالخلود في الجنان والنجاة من النيران. قوله

فأولها علم أصول الدين وإنما كان أولى لأن تكليف الأوامر منها مشروط بمعرفة جميعها والشرط يتقدم على

المشروط في الرتبة ولأنه أجل العلوم وأشرفها موضوعا وشرف العلم بشرف معلومه ولا أجل من الله تعالى

وصفاته فالعلم به أجل العلوم وأشرفها ولأن ثمرته [illegible] بعلم يحصل به نفيه وضده ولأن الأي

حامل هذا العلم هو العلم بقواعد الإيمان ونقيضها عدم العلم بها وضده الجهل بها [illegible]

بشيء منها واعتقاده على خلاف ما هو به وذلك كفر وبدعة نعوذ بالله منهما. ولما كان العلم بما عدا

ذلك من أهم العلوم والمطالب وسمي هذا العلم بأصول الدين لابتناء الإسلام عليه والدين عند

الله الإسلام وأصل الشيء ما يبنى عليه ويتفرع في ثبوته ويفتقر إليه وهو كذلك ويقال له علم

الكلام قيل لأن المتكلمين يسمون مسائل هذا العلم بقولهم الكلام في الأقوال والكلام في إثبات العلم بحدوث

العالم الكلام في إثبات العلم بوجود الصانع الكلام فيما يجب لله تعالى من الصفات

النفسية والمعنوية الكلام فيما يستحيل عليه الكلام فيما يجوز في حقه تعالى وأحكامه

الكلام في جواز بعثة الرسل الكلام في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الكلام

في أن جميع ما أخبر به ضروري من ذلك عذاب القبر والنشر والحشر والحساب والميزان والصراط

والثواب والعقاب والشفاعة والخلود في الجنة والنار ومن ذلك قيل علم الكلام وحذفت

الصلاة اختصارا لما كتب بعضها بلفظ العهد وقيل لأن أهل الكلام هم يسألون عن شيء من مسائل

هذا العلم قالوا هذا ما نهينا عن الكلام فيه ونظر زد لا منهم ونشأ فقيل علم الكلام

لذلك [illegible] النهي عنه في زعمهم اكتفاء بالموصوف عن الصفة كقوله تعالى الأرض بالحق

أي البين وقيل لأن الآدمي إنما شرف على سائر الحيوانات بما امتاز به من القوة الناطقة الفكرية

وكل من كانت هذه القوة فيه أظهر كان في نوعه أشرف ومعرفة هذا العلم لا تكون إلا عن حض

العلم

وجه تسمية أصول الدين بعلم الكلام

صفحة الأولى من النسخة (خ)

الصفحة الأخيرة من النسخة (خ)



للإمام فخر الدين الرازي

تأليف

الإمام شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري

المعروف بابن التلمساني

المتوفى سنة ٦٥٨ هجرية

تحقيق

نزار حمادي



دار الفتح للدراسات و...

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

قال الشيخ الفقيه الإمام العالم شرف الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المعرف بابن التلمساني رحمه الله:

هذا تعليق جَمَعْتُه على «معالم أصول الدين» للإمام «فخر الدين محمد بن الخطيب» قدّس اللهُ روحَه ونوَّر ضريحَه.

[الحَمْدُ لله فَالِقِ الإصْبَاحِ، وخَالِقِ الأرْوَاحِ والأشْبَاحِ، فَاطِرِ العُقُولِ والحَوَاسِّ، ومُبْدِعِ الأنْوَاعِ والأجْنَاسِ. لا بِدَايَةَ لِقِدَمِهِ، ولا غَايَةَ لِكَرَمِهِ، ولا أَمَدَ لِسُلْطَانِهِ، ولا عَدَدَ لإحْسَانِهِ، خَلَقَ الأشْيَاءَ كَمَا شَاءَ بِلا مُعِينٍ ولا ظَهِيرٍ، وأَبْدَعَ في الإنْشَاءِ بَلا تَرَوٍّ ولا تَفْكِيرٍ، تَحَلَّتْ بِعُقُودِ حِكْمَتِهِ صُدُورُ الأشْيَاءِ، وتَجَلَّتْ بِنُجُومِ نِعْمَتِهِ وُجُوهُ الأحْيَاءِ. جَمَعَ بَيْنَ الرُّوحِ والجَسَدِ بِأَحْسَنِ تَأْلِيفٍ، ومَزَجَ بِقُدْرَتِهِ اللَّطِيفَ بِالكَثِيفِ، قَضَى كُلَّ أَمْرٍ مُحْكَمٍ، وأَبْدَعَ كُلَّ صُنْعٍ عَجِيبٍ، تَبْصِرَةً وذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ.

أَحْمَدُه ولا حَمْدَ إلّا دُونَ نعْمَائِهِ، وأُمَجِّدُهُ بِأَكْرَمِ صِفَاتِهِ وأَشْرَفِ أَسْمَائِهِ، وأُصَلِّي عَلى رَسُولِهِ الدَّاعِي إلَى الدِّينِ القَوِيمِ، التَّالِي لِلقُرْآنِ العَظِيمِ، المُنْتَظَرِ في دَعْوَةِ إبْرَاهِيمَ نَبِيّاً، المُبَشِّرِ بِهِ عِيسَى قَوْمَهُ مَلِيّاً، المُصَرَّحِ اسْمُهُ عَلى أَلْوِيَةِ الدِّينِ، المُقَرَّبِ مَنْزِلَتُهُ وآدَمُ بَيْنَ المَاءِ والطِّينِ، ذَلِكَ مُحَمَّدٌ ﷺ سَيِّدُ الأوَّلِينَ والآخِرِينَ، وخَاتَمُ النَّبِيِّينَ والمُرْسَلِينَ، وصَلَوَاتُ

الله عَلَيْهِ وعَلى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، وعَلى أصْحَابِهِ الأنْصَارِ مِنْهُمْ والمُهَاجِرِينَ، وسَلَّمَ عَلَيْهِمْ أجْمَعِينَ. أمَّا بَعْدُ][١].

قوله: (**فَهَذَا مُخْتَصَرٌ مُشْتَمِلٌ عَلى أنْوَاعٍ مِنَ العُلُومِ المُهِمَّةِ**).

يعني في الدين. وإنما كانت مهمة في الدين لأن تعلّمها من أسباب السعادة الأبدية بالخلود في الجنان والنجاة من النيران.

قوله: (**فَأوَّلُهَا: عِلْمُ أُصُولِ الدِّينِ**).

وإنما كان أولها لأن معرفته شرط في معرفة جميعها، والشرط متقدّم على المشروط بالذات. ولأنه أجل العلوم وأشرفها؛ فإنّ شرف العلم بشرف معلومه، ولا أجلَّ من الله تعالى وصفاته، فالعلم به أجلُّ العلوم وأشرفها. ولأنّ شرف الشيء يُعلَم بخساسة نقيضه وضدّه، ولمّا كان حاصل هذا العلم هو العلم بقواعد الإيمان، ونقيضها عدم العلم بها، وضدّها الجهل بها أو بشيء منها واعتقاده على خلاف ما هو به ـ وذلك كفر أو بدعة نعوذ بالله منهما ـ كان العلم بما يزيل ذلك من أهمّ العلوم والمطالب.

وسمّي هذا العلم بـ«أصول الدين» لبناء الإسلام عليه، والدين عند الله الإسلام. وأصل الشيء: ما يبنى عليه ويفتقر في ثبوته وتحققه إليه، وهو كذلك.

ويقال له: «علم الكلام»، قيل: لأنّ «**المتكلمين**» يبوّبون على هذا العلم، فيـ لون: باب القول، أو الكلام في إثبات العلم بحدوث العالم، باب الكلام في إثبات العلم . جود الصانع[٢]، باب الكلام في ما يجب لله تعالى من الصفات النفسية والمعنوية، باب الكلام في

---

(١) هذه الخطبة لم ترد في تعليق ابن التلمساني. أضفتها إتماما لكتاب المعالم.

(٢) **الصانع**: اسم من أسمائه تعالى، وقد ورد في الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم في كتاب الـ والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل إن شئت، عن أبي هريرة رضي الله ـ قال: قال النبي ﷺ: «لا يقولن أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، ليعزم في

ما يستحيل عليه، باب الكلام في ما يجوز في أفعاله وأحكامه، باب الكلام في جواز بعثة الرسل، باب الكلام في إثبات نبوّة محمد ﷺ، باب الكلام في أن جميع ما أخبر به صدق، ومن ذلك عذاب القبر، والنشر والحشر، والحساب، والـميزان، والصراط، والثواب والعقاب، والشفاعة، والخلود في الجنة أو النار وغير ذلك، فقيل: علم الكلام، وحذفت الصلة اختصارا، واكتفي عنها بلام العهد.

وقيل: إنّ «**الظاهرية**» متى سُئِلوا عن شيء من مسائل هذا العلم قالوا: هذا ما نهينا عن الكلام فيه. وتكرر ذلك منهم وشاع، فقيل «عِلْمُ الكلام» لذلك، أعني المنهيّ عنه في زعمهم اكتفاءً بالموصوف عن الصفة، كقوله تعالى: ﴿قَالُواْ ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقرة: ٧١] أي البيِّن.

وقيل: لأنّ الآدمي إنما شرف على سائر الحيوانات بما امتاز به من القوة الناطقة الفكرية، وكل من كانت هذه القوةُ فيه أظهر كان في نوعه أشرف، ومعرفةُ هذا العلم لمّا كان مِنْ أغمض العلوم وأدقها، وبه يحصلُ الميزُ بين الحق والباطل في العَقد، والصدق والكذب في القول، كان تعلُّمُه من أعظم الأسباب المظهرة لهذه القوة، فسمي «علم الكلام» إطلاقاً لاسم السبب على المسبَّب.

ثم لابُدَّ مِن التنبيه على حقيقته ومقصوده وفائدته، فأمّا حقيقته: فهو العلمُ بثبوت الإلهية والرسالة، وما يتوقف معرفتهما عليه من جواز العالَم أو حدوثه، وإبطال ما ناقض ذلك. وأمّا مقصوده: فأن يُعبَد اللهُ تعالى ويُدعَى إليه على بصيرة.

وأما فائدته: فالـمَيْزُ بين العلوم والاعتقادات، وبين البراهين والشبهات، وبين

= الدعاء، فإن الله صَانِعٌ ما شاء، لا مكره له». وقد ورد في الحديث الذي أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن حذيفة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله صانع كل صانع وصنعته». كما يمكن أخذه من قوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨].

مجاري العقول ومواقفها؛ فإنّ مبناه على البراهين العقلية والقواطع السمعية في ما لا يتوقف إثبات المعجزة عليه، ويتعيّن السمعُ في ما يرجع من ذلك إلى وقوع جائزٍ.

ثم معرفة الله تعالى أوّل ما يجب على البالغ العاقل شرعاً؛ لأنه لا يتأتى الإتيانُ بشي من المأمورات امتثالاً، ولا الانكفاف عن شيء من المنهيات انزجاراً، إلا بعد معرفة الآمر والناهي، وعلى هذا وردت الدعوة من الرسول ﷺ.

ومن قال: أوّل الواجبات: النظر[١]، كما صار إليه جماعة من «**المتكلمين**»، أو أول جزء منه كما صار إليه «**القاضي**»[٢]، أو القصد إلى النظر كما صار إليه «**الأستاذ**»[٣]

---

(١) المعتبر في النظر ـ عند من جعله من علماء أهل السنة أول الواجبات الشرعية ـ إنما هو النظر الإجمالي على طريق العامة المحصل لمعرفة وجود الله تعالى وصفاته إجمالا، وذلك كما أجاب به الأعرابي الأصمعيَّ عن سؤاله: «بما عرفت ربكَ؟» فقال: «**البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحر ذو أمواج، ألا تدل على اللطيف الخبير؟!**». أما النظر على طريق متكلمي أهل السنة كما تقف عليه في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى والذي يتضمن تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبَه عنها فلا شك أيضا أنه فرض كفاية في حق المتأهلين له كما سيذكر المصنف بعد قليل، يكفي قيام بعضهم به. أمّا غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوعُ في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه، وهذا محمل نهي الإمام الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام.

(٢) كلما أطلق ابن التلمساني لفظ «**القاضي**» فهو يقصد الباقلاني، وهو: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري: حامل لواء أهل السنة، الذي يضرب به المثل بسعة علمه وشدة ذكائه، المتكلم المشهور، المؤيد لاعتقاد الشيخ أبي الحسن الأشعري والناصر لطريقته. توفي ببغداد سنة (٤٠٣هـ) رحمه الله تعالى. انظر الأعلام (٦: ١٧٦).

(٣) مقصود المصنف بـ«**الأستاذ**»: الإسفراييني. وهو: الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفرايني، الملقب بركن الدين، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي المتبحر في العلوم. أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، وأقِر له بالعلم أهل العراق وخرسان. وتوفي بنيسابور يوم عاشوراء سنة (٤١٨هـ) ثم نقل إلى إسفراين. انظر الأعلام (١: ٦١).

و«**الإمام**»[1]، فلا خلاف بينه وبين مَن قال: «أوّل واجب: المعرفة» في المعنى؛ لأنهم إنما أرادوا أنّ ذلك أول واجب امتثالاً وأداءًا، والمعرفة هي أول واجب خطاباً وطلباً، فإنّ هؤلاء إنما أوجبوا ذلك لأنه طريق لحصول المعرفة، وهو من فعل المكلَّف، وما لا يُتوَصل لأداء الواجب إلا به ـ وهو مقدور للمكلَّف ـ فهو عندهم واجب، فلا خلاف إذاً في المعنى.

أمّا من زعم أنّ أول واجب هو الإقرار بالله ورسولِه عن عَقْدٍ مطابِقٍ وإن لم يكن علماً فهو مخالِف؛ لتضمُّنِه الاكتفاءَ بالتقليد في علم التوحيد، كما صار إليه «**الحشوية**» وبعض «**المتكلمين**».

وقال «**القاضي**»: التقليد في علم التوحيد محال؛ فإنه إمّا أن يُؤمَر بتقليد من شاء، أو بتقليد المُحِقِّ، والأمرُ بتقليد من شاء يلزم منه أنّ من قَلَّدَ الكفرة يكون ممتثِلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن أُمِر بتقليد المُحِقّ فإمّا أن يؤُمَر بتقليد المُحِقّ عند الله تعالى وإن لم يعلم هو كونه مُحِقّاً، أو بشرط عِلْمِه بكونه مُحِقّاً، والأول من تكليف المحال، والثاني لا يَعْلَم كونه محقًّا إلّا بعد النظر في مستنَده، فإنّ كلّ ملتزِمٍ بمذهب وداعٍ إليه يزعم أنّه المُحِقّ، والأقوال متكافئة بالنظر إليه، فلا يعلم كونه محقّاً إلا بعد النظر في دليله ومعرفة أدائه إلى العلم، ومتى عَرف ذلك خرج عن كونه مقلِّداً.

ولا نزاع بين «**المتكلمين**» أنّ معرفة إقامة البراهين ودفع الشكوك والشبهات من الطاعنين في هذا الدين من فروض الكفاية، وأنّ ما يجب على كل مكلَّفٍ معرفةُ عقود الإيمان بدليل ما.

---

(١) إذا أطلق ابن التلمساني لفظ «الإمام» [illegible]صد الجويني، وهو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، [illegible]ـام الحرمين. (٤٢٩-٤٧٨هـ). من مصنفاته في أصول الدين: الشامل، والإرشاد، ولمع الأدلة، و[illegible] [illegible]ظر الأعلام (٤: ١٦٠).

وأمّا الدليل على وجوب ذلك فبالشرع، فإنه لا يجب شيء من التكاليف عندنا إلّا بالشرع؛ لامتناع إيجابه بالعقل، فإنه مبنيّ على التحسين والتقبيح العقلي، وسيأتي بطلانه إن شاء الله تعالى.

وإيضاح أنّ ذلك من الشرع قوله تعالى: ﴿ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [هود: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، وقد قال ﷺ: «إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر عباده المرسلين»[١]. وكل آية في القرآن ذامةٍ للتقليد وآمرةٍ بالنظر والاعتبار دليلٌ على ذلك، وإجماع الصحابة أيضاً دليل عليه؛ فإنها لم تزل تذمُّ التقليد، وهو قول شائع في ما بينهم من غير نكير، فكان إجماعاً.

وأمّا الاكتفاء من رسول الله ﷺ والصحابة بإجراء أحكام الإسلام ورفع القتال بالنطق بكلمتي الإيمان، فإجراءٌ للأحكام على المظانّ، وكلامنا فيما بين الله تعالى وبين عبده وفيما ينجيه من الخلود في النار.



(١) أخرجه مسلم في الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها.

الباب الأوّل

في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر

البَابُ الأَوَّلُ

فِي المَبَاحِثِ المُتَعَلِّقَةِ بِالعِلْمِ والنَّظَرِ

قوله: (البَابُ الأَوَّلُ: في المَبَاحِثِ المُتَعَلِّقَةِ بِالعِلْمِ والنَّظَرِ. وفِيهِ مَسَائِل).

إنما قدّم هذا الباب لأنّ وجود الله تعالى وصفاته ليس معلوماً بالحسّ، ولا بالوجدان، ولا بضرورة العقل، ولا يمكن التوصُّل إلى معرفته بالخبر؛ فإنه إنما يفيد إذا ثبت كون المخبِر صادقاً في إنبائه عن الله تعالى، ولا يثبت ذلك بالخبر؛ لما فيه من إثبات الشيء بنفسه، فيتعين أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى وصفاته التي يتوقف خَلْقُ المعجزة عليها وصِدْقِ الرسول ـ في مجرى العادة ـ إلّا بالنظر والاستدلال. وقولنا «في مجرى العادة» احترازٌ من جواز خَلْقِ الله لعبدٍ من عباده معرفتَه بالضرورة.

فمن ثَمَّ قدّم العلماءُ في أوائل كتب هذا العلم البحثَ في النظر، وأقسامه، وشرائط الصحيح منه، وبيان أحكامه، وفي موضوع النظر ـ أعني الحدَّ إن كان المطلوب تصوراً، أو الدليل إن كان المطلوب تصديقاً ـ وعن ثمرته وهو العلم أو الظن وتمييزهما عن أضدادهما.

ولمّا كان التكليف بالمعرفة مشروطاً بالعقل، بحثوا عن ماهية العقل المشروط في التكليف؛ فقدّموا البحث في هذه الخمسة لأنها مبادئ النظر.

ثم منهم من قدّم البحث في النظر لأنه الآلة كـ«**الإمام**»، ومنهم من قدّم البحث في العلم لأنه المقصود، وهو اختيار «ال[illegible]» في كتبه، وتَبِعه «**الفخر**» على ذلك، والأمر في ذلك قريب.

ومن زعم انحصار العلوم في الحواس، أو في الحواس والنقل المتواتر من «**السُّمَنِيَّة**»[١]، فهو من «**السوفسطائية**»[٢] الجاحدين للضرورة فلا يستحق المناظرة، فإن الإنسان يَجِد من نفسه علوماً خارجةً عن ذلك كعِلْمِه بألَمِه ولذّته وصحته وسقمه، وأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. ثم هذا المذهب متناقض في نفسه؛ فإنّ عِلْمَهُ بالانحصار في هذه خارج عنها.

ومن سلّم الضروريات وأنكر أداء النظر إلى العلم، فسيأتي الرد عليه إن شاء الله. ومَنْ سَلّم من «**أهل الظاهر**» و«**الحشوية**» أداء النظر إلى العلم وزعم أنّ النظر العقلي حرام أو بدعة[٣]، وقال: لا مَدْرَكَ إلّا الكتاب والسنّة وإجماع الأمة، وزعم أنّ الصحابة لم يُنقل

---

(١) قال العلامة شمس الدين الأصفهاني في «مطالع الأنظار»: «وهم قوم من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ» ص٢٨.

(٢) سوفسطا: هو اسم مركب من اسمين تركيبا تقييديا: الموصوف: وهو «سوف»، مع صفته: وهو «اسطا»، ثم لما نسب إلى السفسطة لحقته ياء النسب فصار: سوفسطائي. وهو اسم للحكمة المموّهة والعلم المزخرف؛ لأن «سوف» في لسان اليونان معناه: العلم والحكمة، و«اسطا» في لسانهم معناه المزخرف والغلط. (حاشية النجاري على شرح السعد على العقائد النسفية. مخ).

(٣) وربما استند الحشوية أيضا في تحريمهم علم الكلام على بعض ما ورد من الأئمة من زجر المعتزلة عنه، واستدلالهم باطل كما أشار إلى ذلك الشيخ **إبراهيم اللقاني** (ت ١٠٤١هـ) حيث قال: «فإن **قلت**: إذا كان هذا الفن واجباً، وقد ظهر أنّ موضوع هذا العلم أشرف الموضوعات، ومعلومه أجل المعلومات، وغايته أشرف الغايات فيكون أشرف العلوم، فكيف نقل عن السلف الصالح كمالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد النهي عنه؟! **قلت: هو محمول على نهي المتعصِّب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فلا يُتصوَّر من شريف تلك الحضرات وقوع النهي عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات** (هداية المريد لجوهرة التوحيد. مخ).

«لا يخفى أن إنكار السلف للكلام لا ينبغي حمله على إنكار كلام الأشاعرة والماتريدية، بل هو محمول على إنكار كلام الفلاسفة وأهل الاعتزال وكلام أهل الجدال بالباطل؛ إذ الكلام الشائع في زمان =

عنهم الخوضُ في هذا العلم، ولا سُمع منهم الكلام في الجوهر والعرَض، وما لم تخُض فيه الصحابةُ فهو بدعة، والبدعة يجب اجتنابها، وأكدوا ذلك بأنه ﷺ خرج على بعض الصحابة فسمعهم يخوضون في القَدَر؛ فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال: «إنما هلك منْ كان قبلكم بالخوض في هذا، عزمت عليكم ألّا تخوضوا فيه»[١]، وبقوله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»[٢]؛ فوجه الرد عليهم مطالبتُهم بإثبات أنّ الكتاب والسنة حُجَّةً. ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، فيضطرون إلى إثباته بالعقل.

ومن زعم أنّ الصحابة لم يكونوا عارفين بالله ورسوله فقد أعظم الفِرْية. وكما لم يُسمع منهم إطلاق الجوهر والعرَض، لم يُسمع منهم أيضاً إطلاق المنقطع والموقوف والتجريح والإلغاء وغير ذلك مما اصطلح عليه المتأخرون من المحدِّثين والفقهاء.

وأما نَهيُه ﷺ عن الخوض في مسألة القدَر فلأنها من مواقف العقول، فلا يمنع ذلك من البحث فيما للعقل فيه مجالٌ واعتبار. وقوله: «عليكم بدين العجائز» ـ إن صح ـ أمَرٌ بملازمة الإخبات والتسليم والإقرار بالعجز والضعف، وهو من أعظم المطالب.

ومن أوقَف العلم بمعرفة الله تعالى على الإمام المعصوم فقد أحال في ما قال. وهو مطالب أوّلاً بإثبات ذلك. والاعتماد منهم في إثباته على أنه لُطفٌ، واللطف واجب على الله تعالى لا يصح؛ فإنه مبني على قاعدة التحسين، وهي باطلة.

= الأئمة المجتهدين ـ أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ـ هو كلام أهل الاعتزال والإرجاء وأمثالهما، وأما كلام أهل السنة والجماعة فقد حدث بعد انقراضهم بزمان كثير. (انظر مفتاح السعادة، لطاش كبرى (٢: ٣٤١)

(١) أخرجه الترمذي في صحيحه، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر. عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه، حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان، فقال: «أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه»

(٢) أورده ابن الجوزي في الموضوعات (١: ١٧٢)

ثم لو سُلِّم وجودُه، فإنما يفيدُ لو عُرِفت عينُه حتى تُمكِن مراجعته. ثم لو عُرفت عينُه فكيف تُمكِن مراجعته مع اتساع الخطّة إلّا بواسطة نوّابِهِ ودعاتهِ؟! وهم لا يشترطون العصمة لهم. ولو سُلِّم إمكانُ مراجعته فكيف يوثَق بقوله مع أنه يجوز له إظهار الكذب والكفر عندهم تقية، فما يؤمننا أنّ ما سمعناه إنما قاله تقية؟!.

وأمّا مَنْ زعم أن طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن فيقال له: الرياضة عبارة عن ملازمة العُزلة والخلْوة والتقوى وتناول الحلال والجوع والتقلل ومداومة التعبد والذكر، وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده، والذِكر لمن لا يعرف مذكوره، والتقوى لمن لا يعرف آمره وناهيه، وطلب مباح لمن لا يعرف المبيح؟![1].

نعم، لا ننكر أنّ الاشتغال بذلك ـ بعد معرفة الله تعالى وأحكام ما يتقرب به إليه ـ سببٌ لرسوخ المعرفة، والزيادة في المعارف، وتعرض لكثير من المواهب، والترقي من مقام الإيمان إلى مقام الإحسان؛ وإلّا فـ«**البراهمة**»[2] و«**النصارى**» قد ارتاضوا على قواعد فاسدة، فلم يزدهم ذلك إلّا ضلالاً.

ومن قال من «**الهنود**»: إن طريق المعرفة الإلهام، وعنوا به أنّ النفس إذا تجرّدت للشيء وأزالت الشواغل البدنية أدركته، فإنها في أصل خِلْقتها مستعدة لقبول المعارف. فالردُّ عليهم أنّ مجرد إزالة الشواغل البدنية لا يحصّل المطلوب الخاص إلّا مع حضور علومٍ إمّا ضرورية أو غير ضرورية يترتب عليها المطلوب، وهو النظر، والتجريدُ لازِمُه.

---

(١) أي فقد لزم الدور من حيث إن العبادة موقوفة على معرفة الإله، ومعرفة الإله موقوفة على هذه العبادة.

(٢) قال الشيخ الدسوقي في حاشية شرح السنوسية الكبرى: «البراهمة»: هم جماعة من الهند ينتسبون لرجل يقال له «برهم» كان في الأصل مجوسيا، ثم انتقل للقول بهذه الطريقة وهي امتناع بعثة الرسل عقلا وإحالتها، ويكذّبون جميع الرسل. وشبهتهم أن العقل يكفي عن البعثة لأن ما حسنه العقل فحسن وما قبحه العقل فقبيح، وما لا يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة إليه، وحينئذ فإرسال الرسل عبث وهو على الله محال. وسيأتي إيراد ابن التلمساني لشبههم والرد عليها.

قوله: (المَسْأَلَةُ الأُولَى:

العِلْمُ إِمَّا تَصَوُّرٌ أَوْ تَصْدِيقٌ. فَالتَّصَوُّرُ: هُوَ إِدْرَاكُ المَاهِيَّةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَحْكُمَ عَلَيْهَا بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ. كَقَوْلِكَ: الإِنْسَانُ، فَإِنَّكَ تَفْهَمُ أَوَّلاً مَعْنَاهُ، ثُمَّ تَحْكُمُ عَلَيْهِ إِمَّا بِالثُّبُوتِ أَوِ الانْتِفَاءِ، فَذَلِكَ الفَهْمُ السَّابِقُ هُوَ التَّصَوُّرُ. والتَّصْدِيقُ: هُوَ أَنْ تَحْكُمَ عَلَيْهِ بِالنَّفْيِ أَوِ الإِثْبَاتِ).

قدّم تقسيم العلم وتنويعه على البحث في إفادة تصوُّره وتمييزه عن أضداده من الاعتقادات، وعلى البحث في أنّ تصوُّره بديهيٌّ أو هو مما يُقتَنَص بالحَدِّ، والترتيب يقتضي عكسه؛ فإن تقسيمه لِمَا ذكر فرع عن ذلك.

وقوله: «إن التصور إدراك الماهية» يوهم اختصاص التصور بالأمور الثابتة، وكذا قولهم: هو الشعور بالحقيقة. وأَسَدُّ العبارات قولهم: إنه إدراكُ المسمّى؛ فإن المسمّى قد يكون ثبوتًا وله حقيقة وماهيّة، وقد يكون عدمًا ممكنًا أو مستحيلاً ويُتصوَّر ويُحكَم عليه بامتناع الوجود أو بصحة الوجود.

وقوله: «من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات»، أورِدَ عليه أنّ تقييده بسلب أن يحكم بنفي أو إثبات حُكمٌ عليه، فيكون متناقضاً.

وأجيب بأنّ المراد بذلك سَلبُ الحكم، لا الحُكمُ بالسلب. والمراد إدراكُ الماهية فقط، والزيادة للتفهيم لا للتتميم، والعبارة تضيق. أو يقال: إن ذكره ذلك فيه للتقييد لا للإسناد، فيجري مجرى الوصف لا الإخبار.

والقسمة حقيقية أعني أنها تكون مانعة الجَمْعِ والخُلوِّ إن أخذ فيه سَلب الحكم، وغير حقيقية وتكون مانعة الخلوِّ دون الجمع إن فُسِّر بمحض إدراك الماهية، وهو الأقرب.

ثم بيّن أنّ التصديق أن يُحكَم على شيء بنفي أو إثبات، ولا ينحصر التصديق في

هذا، بل منه أيضاً أن يحُكَم على شيء بإثبات شيءٍ له أو بنَفْيِه عنه.

وتسمية الحكم بنفيٍ أو إثباتٍ تصديقاً تسمية له بأشرف النسبتين العارضتين له؛ فإنه كما يَعرِضُ له التصديقُ يَعرِضُ له التكذيب.

وبعضهم يعبّر عن التصور بالمعرفة وعن التصديق بالعلم لأنك تقول: «عرفت زيدًا» فلا يستدعي إلّا متعلَّقًا واحداً، وتقول: «علمتُ زيداً فاضلاً» فيستدعي أمرين يُنسَب أحدهما إلى الآخر، فناسب أن يسمى الأول معرفة والثاني عِلْمًا، ولا مشاحة في العبارات بعد فهم المعاني.

قوله: (**وهَهُنَا تَقْسِيمَانِ: الأوَّلُ: أنّ كُلَّ واحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرِ والتَّصْدِيقِ قَدْ يَكُونُ بَدِيهِيّاً وقَدْ يَكُونُ كَسْبِيّاً. فَالتَّصَوُّرَاتُ البَدِيهِيَّةُ مِثْلَ تَصَوُّرِنَا لِمَعْنَى الحَرَارَةِ والبُرودَةِ. والتَّصَوُّرَاتُ الكَسْبِيَّةُ مِثْلَ تَصَوُّرِنَا لِمَعْنَى المَلَكِ والجِنِّ. والتَّصْدِيقَاتُ البَدِيهِيَّةُ كَقَوْلنَا: النَّفْيُ والإثْبَاتُ لا يَجْتَمِعَانِ ولا يَرْتَفِعَانِ. والتَّصْدِيقَاتُ الكَسْبِيَّةُ كَقَوْلنَا: الإلَهُ قَدِيمٌ، والعَالَمُ مُحْدَثٌ**).

زعم «**جَهْمٌ**»[(١)] و«**النظَّامُ**»[(٢)] من «**المعتزلة**» أنّ العلومَ كلَها كسبية. ولا خفاء ببطلانه؛ فإنه لو افتقر كل عِلْمٍ إلى كاسب يتقدم عليه لزم الدور أو التسلسل على ما سنذكره.

وزعم «**صالح قبة**» منهم أن العلوم كلها ضرورية. ولا خفاء في بطلانه؛ فإنّا نجد أنفسنا طالبة لفهم معاني المَلَك والجِنِّ ولفهم حدوث العالم.

---

(١) هو جهم بن صفوان السمرقندى أبو محرز الراسبى بالولاء تلميذ الجعد بن درهم . له مقالات فاسدة في أصول الدين منها أن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا حال حدوثه. قتل سنة ١٢٨هـ. راجع الملل والنحل (١: ٨٦).

(٢) هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق المعروف بالنظّام المتكلم المشهور، من كبار المعتزلة، توفي ما بين ٢٢٠ و٢٣١هـ. تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظّامية. انظر: الأعلام (١: ٤٣).

وقال قوم الهندسة والصنائع ونحوهما: علوم ضرورية تحصل عقيب النظر.

وقال «**الإمام**» في «**البرهان**»[١]: العلوم كلها ضرورية. وعنى بذلك أنها غير مدلولة ولا مكسوبة بالقدرة الحادثة، مع تسليمه أنّ منها ما يتوقف على النظر. وقال: لا معنى للنظر سوى التردد في أنحاء الضروريات وأساليبها.

فيقال له: أتزعم أن النظر الذي يترتب عليه العلمُ الخاص يحصل بأي نظر اتّفق، أو لابد لكل معلوم خاص يُطلَب بالنظر من استحضار معلومات خاصة على هيئة مخصوصة إذا استحضرت حصل العلم بالمطلوب؟ فإن اختار الأول فلا يخفى بطلانه، فإنّ من استحضر مقدمات هندسية أو عددية لا يفيده[٢] العلمَ بوجود الصانع وقِدَمه، وإن زعم أن لكل مطلوب معلوماتٍ تستلزمه إذا أحضرت حصل العلم به[٣] عندها، فلا نعني بالدليل سوى ذلك المعلوم الذي يمكن أن يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم؛ فقد سلم أن منها مدلولة.

وأما قوله: «إنها غير مقدورة للعبد ولا مكسوبة»، فبناه على أنّ العبد لو أراد دفعه عن نفسه عند تمام نظره لم يجد إليه سبيلا.

واختياره في آخِرِ أمره[٤] في قدرة العبد موافق لبعض «**المعتزلة**» من بعض الوجوه، فإنه يوافقهم في أنها من الأعراض الباقية، وأنها تتقدم على الفعل، وأنها تتعلق بالضدين، إلّا أن «**المعتزلة**» تزعم أن النظر مقدورٌ للعبد، والعلم المترتب عليه متولد عن النظر، و«**الإمام**» لا يقول بالتولد، بل يزعم أن النظر مقدورٌ للعبد، والعلم الحاصل عقيبه من

---

(١) البرهان في أصول الفقه، (١: ١٠٣، ١٠٤).

(٢) أي: ذلك الاستحضار.

(٣) بالمطلوب.

(٤) في (خ): عمره.

محض فعل الله تعالى، لا تتعلق به قدرة العبد لا مباشرة ولا تولداً، وهو كخلق الله تعالى الشبع عقيب الأكل والرّي عقيب الشرب. وهذا المذهب يُعزى إلى «**الكرامية**»، والأوامر الواردة بالعلم مُؤوّلة عنده على طلب أسبابها التي يحصل عندها.

وجمهور «**الأشعرية**» يقولون: إن النظر والعلم المترتب عليه مكسوبان للعبد وتتعلق بهما القدرة الحادثة، وتعلق المدح بالعلم يدل على أنه مكسوب، قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] والقدرة عندهم عَرَضٌ لا يبقى زمنين، وتتعلق بالفعل حال وجوده، وليست القدرة على الشيء قدرة على ضده عند الأكثرين. وكونه لا خِيَرة له في تركه لا يمنع كونه مكسوباً له عندهم فإن العبد يقدر على الحركة إلى أمامه وخلفه، ولا يقدر على التعلق[١] في الهواء، ومن يجري في منحدر فحركاته كسب له، ولو أراد الوقوف لم يقدر إلّا بعد خطوات لا يستطيع تركها، وهي من كسبه عندهم.

وزعم «**الفخر**» في «**المحصَّل**» أنّ التصورات كلها ضرورية. قال: ولا نريد أنّا نعلم كل متصوَّر بالضرورة، فإن الواقع خلافه، وإنما نريد أنّ كل ما علمناه من التصورات فهو حاصل لنا بالضرورة، إمّا بالحس أو بالوجدان أو بمحض العقل، ولا يمتنع أن يختص شخص بتصور حقائق، لكن بخلق الله تعالى له عِلْمًا ضروريّا بها. واحتج على ذلك بوجهين:

ـ **الأول**: أن كل ما يطلب تصوُّره لا يخلو إمّا أن يكون مشعوراً به أو لا، فإن كان مشعوراً به استحال طلبه؛ لأنه تحصيل الحاصل وهو محال، وإن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه لتعذر توجه القصد إليه.

لا يقال: إنه مشعور به من وجه دون وجه؛ لأنا نقول: الوجه المشعور به غير الوجه

---

(١) في (خ): العلو.

الذي هو غير مشعور به، وطلب الأول محال لامتناع تحصيل الحاصل، والثاني طلب ما لا شعور للنفس به، وهو محال.

وأجيب عن ذلك بأنه مشعور به مع غيره، والبحث عن تمييزه. وبأنا لا نعني بالحد إلّا طلب العلم بتفصيل ما أشعر به الاسم من حيث الجملة. وبأنا نجد أنفسنا بالضرورة طالبة للعلم بتفصيل ما تركّب منه معجون نشاهده[١].

وبأنّ قوله: «كل مشعور به يستحيل طلبه، وكل ما ليس مشعوراً به يستحيل طلبه» قد جمعهما في دليله[٢]، وإحداهما كاذبة، فإنّه متى صدقت إحداهما لزم صدقُ عكس نقيضها[٣] وصدقُ عكسها المستوي[٤] إن كان لها عكس، وجاءت مناقضة للقضية الأخرى.

---

(١) ومن الأجوبة المعتمدة أيضا قول «الإيجي» في «المواقف»: إنا لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول من جميع الوجوه، فإن المجهول كذلك ما لم تتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما يصدق عليه، وهذا الوجه المجهول ليس كذلك، بل قد يتصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم، فإن الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها، والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه، وذلك كما يعلم أن الروح مثلا شيء به الحياة والحس والحركة، وبأن لها حقيقة مخصوصة، وأن هذه الأمور المذكورة صفاتها، ثم تطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لتتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر وإن لم يبلغ الكنه. (المواقف بشرح الشريف الجرجاني، (١: ١٠٣).

(٢) ونظم دليل الفخر كما يلي: التصور إما مشعور به أو غير مشعور به، وكل مشعور به يستحيل طلبه، وكل غير مشعور به يستحيل طلبه. ينتج: التصور يستحيل طلبه.

(٣) يقصد عكس النقيض الموافق: وهو تحويل القضية إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأولى، ومحمولها نقيض موضوع الأولى، مع بقاء الصدق والكيف. ويقال أيضا: هو أن يستنبط من قضية معلومة محكوم بصدقها قضية أخرى صادقة موضوعها نقيض محمول القضية الأصلية، ومحمولها نقيض موضوع القضية الصلية.

(٤) العكس المستوي: هو تحويل القضية إلى قضية أخرى يكون موضوعها محمول القضية الأصلية ومحمولها موضوع القضية الأصلية، مع بقاء الصدق والكيف.

مثال ذلك أنك إذا قلت: كل مشعور به يستحيل طلبه، كان عكس نقيضها: كل ما لا يستحيل طلبه ليس مشعوراً به، وعكس هذه المستوي: بعض ما ليس مشعوراً به لا يستحيل طلبه، وهو نقيض الثانية، وهي: كل ما ليس مشعورا به يستحيل طلبه.

وإذا قلت: كل ما ليس مشعوراً به يستحيل طلبه، كان عكس نقيضها: كل ما لا يستحيل طلبُه مشعورٌ به، وعكس هذه المستوي: بعض المشعور به لا يستحيل طلبه، وهو نقيض قولك: كل مشعور به يستحيل طلبه، وهي المقدمة الأولى.

ـ **الوجه الثاني** في بيان أنّ التصورات كلها ضرورية، أنّ تعريف الماهية إما بنفسها، أو بالداخل فيُها، أو بالخارج عنها، أو بما يتركب من الداخل والخارج، والكل باطل، فتعريف الماهية باطل.

أمّا الأول فلأن المعرِّف لابد أن يكون معلوماً قبل المعرَّف، فلو عرّفنا الشيء بنفسه لزم أن يكون معلوما قبل كونه معلوما، وهو باطل.

وأمّا الثاني وهو تعريفها بالداخل، فإمّا أن يكون مجموع الداخل أو بعضه، والتعريف بالمجموع محال لأن المجموع عينُ تلك الماهية، فتعريفها بالمجموع يكون تعريفاً للشيء بنفسه. وإن كان المعرِّف بعضُ أجزاء الماهية فمحال أيضاً لأنّ ذلك الجزء لو كان معرِّفا للماهية لكان معرِّفا لجميع أجزاء الماهية، فيكون معرِّفا لنفسه ولبقية الأجزاء، وتعريفُه لنفسه محال، وتعريفُه لبقية الأجزاء يكون تعريفا بالخارج عنها، وهو غير هذا القسم الذي نحن فيه.

وأمّا القسم الثالث وهو التعريف بالخارج فمحال أيضاً لأنّ ذلك الخارج لا يعرِّف إلّا إذا عُرِف اختصاصُه بذلك المعرَّف لأنّ الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كاشتراك الإنسان والطائر في الحيوانية، لكن معنى اختصاصه به ثبوتُه له وسلبُه عن

ما عداه، وثبوته له متوقِّفٌ على معرفته فيدور، ومعرفة نفيه عن ما عداه تتوقف على تصور ما لا نهاية له على التفصيل، وهو محال في حقنا.

وأمّا الرابع وهو التعريف بالمركب من الداخل والخارج فمُحال أيضاً لما فيه من اجتماع المحالات المذكورة في كل قسم منها.

واعترض عليه من أوجه:

ـ **الأول**: منع حصر القسمة أوَّلا، فإنّ من الأقسام التعريفُ بما يتركب من النفس والداخل، أو التعريف بما يتركب من النفس والخارج، أو بالمجموع.

لا يقال: هذه الأقسام لم يَقُلْ بها أحدٌ فاستغني عن ذكرها. أمّا التعريف بالداخل فهو التعريف بالحد الحقيقي إن ذُكر فيه جميعُ الذاتيات، أو الناقص إن اقتُصر فيه على الأخص، وأمّا التعريف بالخارج المساوي الأعرف فهو الرسم الناقص، وأما التعريف بالداخل الأعم والخارج الأخص فهو الرسم التام عند من يدعي التوصل إلى التصور بالحدود، فاحتيج إلى ذكرها.

لأنا نقول: لو كان الأمر كذلك لكان يجب ألا يُذكر تعريف الماهية بنفسها؛ فإنه لم يَقُلْ به أحدٌ أيضا.

وأجيب عن هذا: بأنا لا نسلِّم أنّ تعريف الماهية بنفسها لم يَقُلْ به أحد، فإن «**المتكلمين**» يذهبون إلى أنه لا معنى للحدِّ إلا تبديل لفظ بلفظ أشهر منه، قالوا: والحد هو المحدود، وما ذكروه تعريف للشيء بنفسه من وجه. وبأنه لا معنى للتعريف بالداخل إلا التعريف بتفصيل ما أجمله اللفظ، وهذا تعريف للشيء بنفسه من وجه، وهو جواب عن اختيار القسم الثاني وهو التعريف بالداخل.

وقوله: «إن في التعريف ببعض الداخل تعريف الشيء بنفسه من وجهٍ من حيث إنه معرِّف للجملة، وهو منها»، قلنا: ما المانع من أن تكون معرفة ذلك الجزء بالضرورة، ثم بعد معرفة ذلك الجزء يكون معرِّفا لبقية الأجزاء؟!

وقوله: «إن تعريفه للأجزاء يكون من تعريف الخارج عنها»، مُسلَّم. قوله: «وهو غير هذا القسم الذي نحن فيه»، قلنا: هو بالنسبة إلى بقية الأجزاء غيرها، وبالنسبة إلى معرفة الماهية بواسطة تعريف ذلك الجزء لتلك الأجزاء تعريف للماهية بالداخل فيها.

وباختيار القسم الثالث، وهو التعريف بالخارج، قوله: «إنه موقوف على معرفة اختصاص ذلك المعرّف به فيدور»، قلنا: ما المانع أن يتوقف تعريفُه له على اختصاصه به، لا على معرفة اختصاصه به، فلا دَوْر. وكثير من الأسباب لا تُعرَف سببيَّتُه لِمَا أفاده إلا بعد إفادته، كمعرفة العددِ الذي يفيدُ العلمَ في الخبر المتواتر، وقَدْرِ الماء المروي.

وقوله: «ومعرفة سلبه عما عداه يتوقف على تصور ما لا يتناهى على التفصيل»، قلنا: ما المانع أن يتوقف ذلك على معرفة ما لا يتناهى على الجملة، لا من حيث التفصيل؟! ولا مانع من ذلك؛ كما أنّا إذا شاهدنا جسماً مختصاً بحيِّز عَلِمنا على الجملة نَفْيَهُ عن جميع الأحياز التي لا نهاية لها، فإذا كان ذلك الخارج بحالٍ متى فُهم انتقل الذهنُ من فَهْمِه إلى فَهْمِه، ويكون أشهر عند السائل، حَسُن التعريف به.

وباختيار القسم الرابع، وقوله: «إنه يلزم منه المحالات اللازمة من كل قسم»، قلنا: قد بيّنا جواز التعريف بكل ذلك. ثم لو سُلِّم عدم إفادته لذلك على انفراده، فلا مانع من إفادته لذلك مع غيره، كالمقدمة الواحدة لا تستقل بإفادة العلم بالنتيجة، وتفيد ذلك مع غيرها.

قوله: (**التَّقْسِيمُ الثَّانِي: التَّصْدِيقُ إمَّا أنْ يَكُونَ مَعَ الجزم، أوْ لا مَعَ الجَزْم. أمَّا القِسْمُ الأوَّلُ فَهُو عَلَى أقْسَامٍ: أحدها: التَّصْدِيقُ الجَازِمُ الَّذِي لا يَكُونُ مُطَابِقاً: وهُوَ الجَهْلُ**).

يعني الجهل المركب، فإن الجهل جهلان: بسيط: وهو سَلْبُ العلم. وجهل مركب: وهو سَلْبُ العلم، مع اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه.

قوله: (**والثَّانِي: التَّصْدِيقُ المُطَابِقُ لِمَحضِ التَّقْلِيدِ: وهُوَ كَاعْتِقَادِ المُقَلِّدِ**).

وهذا يوهم أنّ اعتقادَ المقلِّد لا يكون إلا مطابقاً، وهو ينقسم إلى مطابِق وغير مطابِق.

قوله: (**الثَّالِثُ: التَّصْدِيقُ الجَازِمُ المُسْتَفَادُ مِنَ إدْرَاكِ إحْدَى الحَوَاسِّ الخَمْسِ، كَعِلْمِنَا بِإحْرَاقِ النَّارِ وإشْرَاقِ الشَّمْسِ. الرَّابِعُ: التَّصْدِيقُ الجَازِمُ المُسْتَفَادُ مِنْ بَدِيهَةِ العَقْلِ، كَقَوْلِنَا: النَّفْيُ والإثْبَاتُ لا يَجْتَمِعَانِ ولا يَرْتَفِعَانِ**).

يعني أنه يكفي في الحكم به تصوُّرُ طرفي القضية.

قوله: (**الخَامِسُ: التَّصْدِيقُ الجَازِمُ المُسْتَفَادُ مِنَ الدَّلِيلِ**).

يعني أنه لا يكفي في التصديق به تصوُّر طرفي القضية، بل لابد من وسطٍ.

قوله: (**أمَّا القِسْمُ الثَّانِي: وهُوَ التَّصْدِيقُ العَارِي عَنِ الجَزْمِ، فَالرَّاجِحُ هُو الظَّنُّ، والمُسَاوِي هُو الشَّكُّ، والمَرْجُوحُ هُو الوَهْمُ**).

اعلم أنّ المقصود من ذكر هذا التقسيم تمييزُ العلم عن أضداده الخاصة، فإنّ للعلم أضداد تخصه، وأضداد لا تخصه، بل تضاده وتضاد غيره، فالخاصة: كل ما يستدعي وجوده خُطورَ متعلَّق العلم بالبال، كالجهل به والشك فيه، وغير الخاص كالموت والنوم والغفلة، فإنها كما تضاد العلم تضاد الإرادة والسمع والبصر وغير ذلك.

وقد سلك في ذلك ما أشار إليه «**الإمام**» في «**البرهان**»[(١)] وساعده عليه «**الغزالي**»[(٢)]، وهو أنّ ما عَسُر حدُّه فيحاوَل دَرْكُه بمسلك التقسيم، وزعما أنّ تصور العلم مما يَعسُر دَرْكُه بالحدِّ، وبيَّناه بالتقسيم.

---

(١) راجع البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، (١: ١٠٠).

(٢) هو الإمام: محمد بن محمد بن أحمد، حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي الطوسي الشافعي، الإمام العالمة الزاهد العابد، الحامل للفقه الشافعي والأصلين على كاهله. ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ، ثم قدم نيسابور واختلف إلى دروس إمام الحرمين حتى تخرج وصار من الأعيان المشار إليهم في زمن أستاذه، وكان يصفه فيقول: الغزالي بحر مغرق. ولم يزل ملازما له إلى أن توفي، فخرج من نيسابور وجال البلاد واشتهر وطار صيته. توفي بطوس يوم الاثنين رابع عاشر جمادى الأخيرة سنة ٥٠٥هـ. ومصنفاته أشهر من أن تذكر.

وهذا فيه إشكال، فإنه لا معنى للتقسيم إلّا ذكرُ مشترَكٍ بين شيئين أو أشياء، وإفراد كل قسم بأمر يختص به مُنتَفٍ عن القسم الأخر، فيتميز حينئذ. فنقول: إذا كان من شرط المميِّز اختصاصُه بما ميَّز بحيث يثبت له ولا يثبت لسواه، فذلك الخاص المذكور بعد ذكر المشترَك لا يخلو إمّا أن يكون داخلاً في نفس ما مُيِّز به، أو خارجاً عنه: فإن كان داخلاً فيه فمجموع ذلك القدر المشترك مع ذلك المميِّز هو الجنس والفصل، وهو عين الحدِّ الحقيقي. وإن كان الخاص خارجاً فمجموع ذلك المشترَك مع هذا الأخص هو الرَّسْمُ التامُّ.

فإن كان المطلوب ـ والحالة هذه ـ ممّا يمكن دَركُه بالتقسيم فيمكن دَركُه بالحدِّ، وإن امتنع دَركُه بالحدِّ فلزم امتناعُ دَرْكه بالتقسيم. ولهذا جرت عادة المقسمين أن يقولوا بعد القسمة: إذا فَهِمت هذا فهمتَ حدَّ كل واحد من هذه الأقسام.

عدنا إلى البحث في هذه القسمة الخاصة فنقول: هذه القسمة متناقضة في نفسها، فإنه جعل مورد التقسيم ـ وهو القدر المشترَك ـ التصديقَ، فقال: «التصديق إمّا مع الجزم أوْ لا»، وقد تقدم منه أنّ التصديق أحد نوعي العلم، ثم قسَّمه إلى علمٍ، وجهلٍ، وظنٍّ، وعَقْدِ مُقلِّدٍ، ووَهْمٍ، فجعل ضدَّ الشيء جزءاً منه.

ثم ما ذكره من أقسام القضايا العلمية لا يشمل جميع القضايا العلمية، لا من حيث الإجمال ولا من حيث التفصيل، فإنه لم يذكر هنا الوجدانيات كعلم الإنسان بألمه وفرحه، ولا التواتريات، ولا الحدسيات، ولا التجربيات، فإنّ منها ما يفيد العلمَ.

وعدَّها من أقسامه في غير هذا الكتاب[1]، وجمعها بأنها ترجع إلى حُكْمِ الذهن الجازم المطابِق عن مُوجِبٍ، وقسّم الموجِبَ إلى الحِسِّ والعَقْلِ وما يتركب منهما.

---

(١) راجع المحصول من علم الأصول للفخر الرازي، (١: ١١ - ١٣).

والحصر في الأسباب استقرائيّ، والعقل لا يقضي باستحالة خلق مدرَك خارج عنها.

وتقييده العلم بأنه عن مُوجِب يخرج منه علم الباري تعالى. وتمييزه عَقْدَ المقلِّد في «**المحصول**» بأنه لا لموجب مناقِض لقوله في حدّ الفقه: إنه العلم بالأحكام الشرعية المستدل على أعيانها[1]، وإنه احتراز من علم المقلد بأن هذا حُكم الله تعالى؛ فإن له موجباً جملياً، ونفيُ الموجِب مطلَقا يناقِض إثباتَ مُوجبٍ خاص.



(١) انظر المحصول للفخر الرازي، (١: ٦، ٧).

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيةُ:

لابُدَّ مِنَ الاعْتِرافِ بِوُجُودِ تَصَوُّرَاتٍ بَدِيهِيَّـةٍ وتَصْدِيقَاتٍ بَدِيهِيَّـةٍ؛ إذْ لَوْ كَانَتْ بِأسْرِهَا كَسْبِيَّـةً لافْتَقَرَ اكْتِسَابُها إلى تَقَدُّمِ تَصَوُّرَاتٍ وتَصْدِيقَاتٍ أُخْرَى عَلَيْهَا، ولَزِمَ إمَّا التَّسَلْسُلُ أوِ الدَّوْرُ).

يعني إمّا أن يفتقر إلى كواسب متناهية، مع توقف بعضها على بعض، فيلزم الدور، أو يفتقر كل مكسوب إلى كاسب آخر فيلزم التسلسل.

قوله: **(وهُمَا بَاطِلانِ).**

يعني الدور[١] والتسلسل[٢] لما سيأتي.

---

(١) الدَّوْرِ: عِبَارَةٌ عَنْ تَوَقُّفِ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّيْءُ، إمَّا بِمَرْتَبَتَيْنِ أَوْ بِمَرَاتِبَ. وبيان استحالة الدور أن البديهة شاهدة بتقدم وجود المؤثِّر على وجود أثرِه؛ لأن الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجَد غيرُه عنه، فلو أثّر الشيءُ في مؤثِّره لكان ذلك الأثرُ متقدِّمًا على المتقدِّم على نفسه، وذلك المؤثِّرُ متأخِّرًا عن المتأخِّر عن نفسه، فيتقدَّمُ كل واحد من المؤثِّر والأثرِ على نفسه بمرتبتين، ويتأخر عنها بمرتبتين، والبديهة شاهدة باستحالته.

مثاله لو فُرِضَ أنّ النار مؤثِّرةٌ في وجودِ الإحراق، فإنه يلزم تقدُّمُها بالوجود على وجودِ الإحراق؛ لأنه ما لم تكن النار موجودة لم يوجَد الإحراقُ عنها، فلو فُرِضَ أن الإحراق مؤثِّرٌ في وجود النار لكان الإحراق متقدّما على النار لأنّ الإحراق أيضا إذا لم يكن موجوداً لم توجد النار عنه، فكل واحد منهما علةٌ للآخر، ومعلول له، فيتقدَّمُ الإحراق على النار باعتبار العِلِّية، ويتأخر عنها باعتبار المعلولية، فتكون النارُ على ذلك الفرض متقدمةً بالوجود على وجود الإحراق المتقدِّم عليها، والإحراقُ متقدِّمٌ بالوجود على وجود النار المتقدمة عليه، فيتقدَّمُ كل واحد منهما على نفسه بمرتبتين، والنار متأخِّرَةٌ عن وجود الإحراق المتأخِّرِ عنها، والإحراقُ متأخِّرٌ عن وجود النار المتأخرة عنه، فيتأخر كل واحد منهما عن نفسه بمرتبتين، وهو محال، فالدور محال.

(٢) التَّسَلْسُلِ: هو توقف الشيء على شيء قبله، ثم كذلك لغير نهاية. واستحالته ظاهرة لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين وهو الفراغ وعدم النهاية، وبيان ذلك أن وجود هذا المتأخر مثلا ملزوم لوجود =

قوله: (**إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: اخْتَلَفَ النَّاسَ فِي حَدِّ العِلْمِ، والْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّهُ غَنِيٌّ عَنِ التَّعْرِيفِ؛ لأَنّ كُلَّ واحِدٍ يَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ كَوْنَهُ عَالِمًا بِأَنّ النَّارَ مُحْرِقَةٌ والشَّمْسَ مُشْرِقَةٌ، ولَوْ لَمْ يَكُنِ العِلْمُ بِحَقِيقَةِ العِلْمِ ضَرُورِيّاً وإِلّا لامْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ العِلْمُ بِحَقِيقَةِ هَذَا العِلْمِ المَخْصُوصِ ضَرُورِيّاً**).

وأورد عليه أنّ الحكم بأمرٍ على أمرٍ لا يتوقف على تصوّر ماهيته ولابدّ، بل يستدعي الشعورَ به وتمييزه من وجه، ولا يلزم من الحُكم على شيء بالضرورة تصوُّرُ ماهيته بالضرورة.

ولو سُلِّم تصوُّرُه بالضرورة فلا يمنع ذلك حدَّه حدًّا لفظيّا، وأكثر من يحاول حدّه من أصحابنا إنما أراد أن يحدّه حدّاً لفظيا. قال «**القاضي**»: «العلم هو المعرفة» واقتصر. وزاد مرةً فقال: «معرفة المعلوم على هو به»[1]. قال: «ولو سُئلت عن المعرفة لقلت: هي العلم. فإن جَهل السائل العبارات كلها فسُحقًا سُحقًا».

وهذا تصريح منه بأنه إنما أراد حدّاً لفظيّاً، وهو أولى من قولهم: هو إدراك المعلوم، أو إثبات المعلوم، أو الإحاطة بالمعلوم، فإنّ هذه الألفاظ مشتركة أو مجازات.

وقول «**أبي إسحاق**»: «إنه تبيين المعلوم على ما هو عليه» أيضاً كذلك. وما ذكره «**القاضي**» أولى، فإنّ التبيين يُشعِر بسَبْقِ خفاءٍ، ويَخرُج منه علمُ الباري تعالى، والعلم بالضروريات.

= كل ما توقف عليه قبله؛ إذ يستحيل وجود المتوقِّف بدون المتوقَّف عليه، ووجودُ المتوقَّف عليه ملزوم لفراغه، وفراغُه ملزوم لانتهائه، والفرضُ أنه لا نهاية له، فحينئذ صار متناهيا غير متناه، وهذا عين الجمع بين النقيضين، وذلك محال ضرورة.

(١) ذكر الباقلاني هذا الحد في كتاب الإنصاف ص١٣، وفي التمهيد ص٣٤.

وهو أولى أيضاً من قول من يقول: «إنه ما يتأتى به إحكامُ الفعل وإتقانه»، فإنه يُخرِج العلمَ بالواجب والمستحيل والباقي. وهو أولى من قول «**الشيخ**»: «إنه ما أوجب كون محله عالِمًا»، فإنه يجري عروضه في كل ما يسأل المرء عنه من المعاني، ويَحُدّ به من لا يعرف الحقيقة، فإنه لا يستدعي إلّا معرفة الاشتقاق.

واعترض عليه بأنّ العالِمَ مشتق من العلم، فمن جهل العلمَ فقد جَهِله[1]. وبأنه يدل على التعليل، ولا يصح ممن لا يقول بالأحوال، وهو ينفيها.

والجواب عنه: أنّ الشيخ «**أبا الحسن**» إنما أراد بذلك الرد على «**المعتزلة**» الذين أثبتوا للباري عالِمية بدون العلم، وهو من الصفات المشتقة، ولا يتصور ثبوت المشتَق بدون ما منه الاشتقاق، فيقال لهم: إذا اعترفتم بكون الباري تعالى عالِمًا فيجب أن يكون له علم، إذ لا معنى للعلم إلّا ما أوجب كون المحل عالِماً. وهو وإن نفى الأحوال فإنه يقول: إن مصحِّح تسميته كونه عالِمًا وجودُ العلم. وقيل: إنما بيّنه بالعالِمية لأنها يجدها المرءُ من نفسه ضرورة، والعلم مستدَل عليه. وهذا الجواب سديد لو كان قائلا بالأحوال، لكن عنده لا معنى للعالِمية إلّا نفس حصول العلم به.

وأمّا «**المعتزلة**» فقالوا: العلم: اعتقاد الشيء على ما هو به، مع طمأنينة النفس إذا وقع عن ضرورةٍ أو نظرٍ[2].

واعترض عليهم بأنه يخرج منه علم الله تعالى من وجهين:

---

(١) انظر هذا الاعتراض عند إمام الحرمين في البرهان (١: ٩٧).

(٢) نقل هذا الحد القاضي عبد الجبار المعتزلي في المغني عن شيوخه أبي علي وأبي هاشم الجبائي وهو أن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به. وفي شرح الأصول الخمسة قال: إن المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سسكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب. وراجع موسوعة مصطلحات القاضي عبد الجبار (ص٤٢٥) مادة «علم»، فإن كل ما نقله عن شيوخه وما ذكره هو لا يخرج عما نقله الشارح عن المعتزلة.

❊ **الأول**: أنه لا يسمى اعتقاداً، فإنه لو كان اعتقاداً لكان الباري موصوفاً بكونه معتقداً. ولأن تقييده بأنه عن ضرورة أو نظر يخرجه أيضا.

❊ وبأنّ العلم انشراحٌ، والعَقْد رَبْطٌ، ولا يخفى مباينة أحدهما للآخر(١).

وتقييده بـ«الشيء» يُخرِج العِلْمَ بالمستحيلات، فإنه عِلْمٌ، وليست بأشياء باتفاق.

وأمّا «**الفلاسفة**»، فسنذكر مذهبهم في حقيقة العلم عند بيان أنّ الباري تعالى عالم، إن شاء الله تعالى.



---

(١) راجع هذا الاعتراض عند إمام الحرمين في البرهان، (١: ١٠١).

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

النَّظَرُ والفِكْرُ: عِبَارَتَانِ عَنْ تَرْتِيبِ مُقَدِّمَاتٍ عِلْمِيَّـةٍ أَوْ ظَـنِّـيَّـةٍ لِيُتَوَصَّلَ بِهَا إلى تَحْصِيلِ عِلْمٍ أوْ ظَنٍّ. مِثَالُه: إذَا حَضَرَ في عَقْلِنَا أنّ هَذِهِ الخَشَبة قَدْ مَسَّتْهَا النَّارُ، وحَضَرَ أيْضاً أنّ كُلَّ خَشَبَةٍ مَسَّتْهَا النَّارُ فَهِيَ مُحْتَرِقَةٌ، حَصَلَ مِنْ مَجْمُوعِ العِلْمَيْنِ الأَوَّلَيْنِ عِلْمٌ ثَالِثٌ بِأنّ هذهِ الخَشَبَـةَ مُحْتَرِقَةٌ. فَاسْتِحْضَارُ العِلْمَيْنِ الأَوَّلَيْنِ لِيُتَوَصَّلَ بِهِمَا إلى تَحْصِيلِ هَذَا العِلْمِ الثَّالِثِ هُوَ النَّظَرُ والفِكْرُ).

النظر في اللغة يطلق بإزاء معان: فيطلق ويراد به المقابلة كقولهم: دار فلان ناظرة لدار فلان. وبمعنى التأخير، كقوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]. وبمعنى الرقة والعطف، ويوصل بـ«اللام»، كقولك: نَظَرْتُ لفلان. وبمعنى الرؤية، ويوصل بـ«إلى»، كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]. وبمعنى الفكر والتأمل، كقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] وهو المراد ههنا.

واختلف أصحابنا في حدّه في الاصطلاح، فمنهم من ردّه إلى سَلْبٍ فقال: «النظر: عبارة عن تجريد الذهن عن الغفلات»، ويعزى لـ«**أبي إسحاق**»، وهو لازمُ النظر، لا نفسه.

ومنهم من ردَّه إلى إثبات، واختلفوا فيه، فقال «**القاضي**»: هو التأمل في الحال المنظور فيه. وقالت «**المعتزلة**»: إنه الطلب المفيد للعلم أو الظن. وقال «**الإمام**» في «**الإرشاد**»[1]: «هو الفكر الذي يَطلُب به من قام به عِلماً أو غلبةَ ظنٍّ». وفي «**البرهان**»: «إنه التردد في أنحاء الضروريات وأساليبها»[2]. وهو قاصر، فإن النظر لا يختص بطلب المعلوم.

---

(١) الإرشاد إلى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين، ص٣.

(٢) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين، (١: ١١١).

وقول المصنف: «إنه ترتيب تصديقات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى علم أو ظن» يشير إلى أنه ماهية مركبة، وأنه لابُدَّ فيه من مادة وهي التصديقات، ولابدَّ له من صورة وهي الترتيب المخصوص، ويعبرون عن هذين الأمرين بالعلة المادية والعلة الصورية. وقالوا في بيان العلة المادية: إنها عبارة عن جزء الشيء الذي فيه وجودُ ذلك الشيء بالقوّة، كالخشب بالنسبة إلى السرير. والعلة الصورية: عبارة عن جزء الشيء الذي يلزم من وجوده وجودُه بالفعل، كالهيئة الخاصة بالسرير. وأمّا في النظر فالأقرب أنها الهيئة الحاصلة عن الترتيب، لا نفس الترتيب.

وقوله: «ليتوصل بها إلى علم أو ظن» إشارة إلى علته الغائية، وهي ما يقصد الشيء لأجله، وهي متقدمة في الذهن، متأخرة في الوجود.

وفي ضمن قوله: «ترتيب» إشارة إلى المستحضِر للعلوم المرتِّب لها، وهي عنده العلّة الفاعلية. فكأنه يزعم أن هذا الحدَّ أتمَّ الحدود للإشارة فيه إلى العلل الأربع.

والاعتراض عليه أنه قاصر؛ فإنه لا يشمل النظر الواقع لطلب التصوُّر[1]. ونوقش في قوله: «ترتيب تصديقات»، والدليل لا يتركب إلّا من تصديقين. وأجيب بالتزام أنّ أقل الجمع اثنان، أو أنّ المراد جنس النظر، وهو يشتمل على تصديقات. وفيه نظر. واعترض بأنّ النظر لا يشترط فيه القصد للتوصل، فإنه قد يكون كسبيا فيُقصَد، وقد يكون هَجميّا يَرِدُ على النفس من غير قَصْدٍ، فلا يعمّ حدُّه كل نظر.

والأولى أن يُحَدَّ بما حدَّه **«الإمام»** في **«الإرشاد»**. وفي قوله: **«يطلب من قام به»** إشارة إلى خلاف ما يقوله **«المعتزلة»** من أنّ المعاني التي يشترط فيها الحياة تقوم بجزء وتوجبُ الحكمَ للجملة، فأشار إلى أنّ الطالب حقيقة ليس إلّا المحل القائم به النظر. وقوله: «علماً أو غلبة ظنٍّ» للتفهيم لا للتتميم، ولو قال: «إلى مطلوب ما» لكفى.

---

(١) أورد الطوسي أيضا هذا الاعتراض في تلخيص المحصل، ص٢٤.

وقال «**الفخر**» في «**المحصول**»: «ثم التصديقات التي هي الوسائل إن كانت مطابقة لمتعلَّقاتها فهو النظر الصحيح، وإلّا فهو النظر الفاسد»[١]. وهذا يوهم أنّ فساد النظر ينحصر في عدم مطابقة المقدمات، وليس كذلك فإن الفاسد تارة يفسد لقصوره وهو أن يطرأ عليه قاطعٌ من نوم أو موت أو غفلة فلا يفيد شيئًا، وقد يفسد لحَيْدِه[٢] وهو النظر الواقع في شُبْهَة. وفساده تارة يكون لخلل في مادته وهو عدمُ صدق المقدمات كما ذكرنا، وتارة لخللٍ في ترتيبها مع صدقها، وتارة للمجموع.



(١) المحصول من أصول الفقه، للفخر الرازي، ص ١٧.

(٢) في (أ): لخلله.

قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

النَّظَرُ قَدْ يُفِيدُ العِلْمَ؛ لأنّ مَنْ حَضَرَ في عَقْلِهِ أنّ هذا العَالَمَ مُتَغَيِّرٌ، وحَضَرَ أيْضاً أنّ كُلَّ مُتَغَيِّرٍ مُمْكِنٌ، فَمَجْمُوعُ هذَيْنِ العِلْمَيْنِ يُفِيدُ العِلْمَ بِأنّ العَالَمَ مُمْكِنٌ. ولا مَعنَى لقَوْلِنَا: «النَّظَرُ يُفِيدُ العِلْمَ» إلّا هَذَا).

اعلم أن المخالفين في إفادة النظر للعلم من «**السوفسطائية**».

و«**السوفسطائية**» أربع فرق: الأولى: غلاتُهم وهم القائلون: نعلم أن لا علم. والثانية: «العندية».[1] والثالثة: «اللاأدرية»[2]. والرابعة: «العنادية»[3].

---

(١) **العندية**: هم الذين يقولون: مذهب كل قوم حقّ بالنسبة إليه، وباطل بالنسبة إلى خصومه. فالعندية ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الأمر، ويزعمون أنها تابعة للاعتقادات، فلها وجود في الذهن، لا مطلقا، بل بالنسبة إلى ذهن المعتقد، حتى إن اعتقد معتقد الشيءَ جوهرا فجوهر في عقله، أو عرضا فعرض كذلك، أو قديما فقديم، أو حادث فحادث وهكذا، حتى إنهم يقولون: إن العسل مرّ بالنسبة إلى من يعتقد مرارته، حلو بالنسبة إلى من يعتقد حلاوته، ولا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين لأنه لا وجود على زعمهم لنفس العسل في نفس الأمر حتى يلزم اجتماع المرارة والحلاوة عليه، بل وجوده في الذهن، فتكون الحلاوة في ذهن والمرارة في ذهن آخر. (ينظر: حاشية الخيالي على شرح النسفية، ص٣٥).

(٢) **اللاأدرية**: هم الذين ينفون تحقق العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته، فالنفي منصب على تحقق العلم بثبوت الشيء وعلى تحقق العلم بعدمه، لا على تحقق الثبوت والعدم في نفس الأمر، وبهذا يفارقون العنادية الذين ينكرون ثبوت الحقائق مطلقا أي في نفس الأمر وفي المعتقد، والعندية الذين ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الأمر خاصة ويثبتونها تابعة للمعتقد. فاللاأدري يزعم أنه شاك في ثبوت العلم أو عدمه، وأنه شاك بأنه شاك وهلمّ جرّا . (حاشية النجاري على شرح النسفية).

(٣) سموا بذلك لأنهم يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الأشياء في نفس الأمر وثبوت العلم بها، ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى أمر آخر في نفس الأمر، ويقولون: ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة (حاشية الخيالي على النسفية، ص٣٥). =

أمّا الفرقة الأولى فقد جمعت بين النقيضين. وأمّا الثانية ـ وهم القائلون بأنّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، كصاحب المرة الصفراء يجد السكر مُرّاً ـ فالردّ عليهم بأنّ مقتضى هذا المذهب اجتماع النقيضين على شيء واحد، وهو صدقُ اعتقادِ قِدَم العالَم وحدوثِه. وصاحب المِرَّة إنما وجد السكر مرًّا لأنه عند ملاقاته الفم تكيّف بكيفية الفمِ فصار مُرّاً، فأدركه كذلك.

وأمّا الثالثة ـ وهم القائلون: «لا ندري!» ـ فمستندهم أن قالوا: نرى أرباب المذاهب يدعي كل واحد منهم على خصمه العلم الضروري، مع أنّ خصمه يكذبه في دعواه، فإذًا تلك القضايا إمّا أن تكون ضرورية أوْ لا: فإن كانت ضرورية فالمنكرون لها ينكرون الضرورة، مع أن ذلك المنكِر يعتقد أنه في إنكاره مُحِق. وإن لم تكن ضرورية فالمعتقد أنها ضرُورية قد اعتقد أنها ضرورية، مع أنها ليست كذلك، فقد اشتبه عليه الضروري بما ليس بضروري. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن الجزم بشيء من ذلك؟!

ثم قرروا ما ذكروه بأمثلة منقولة عن جميع الطوائف، منها أنّ «**المعتزلة**» ادّعوا حُسن بعض الأفعال بالضرورة، كحُسْنِ الصِّدق النافع، وقُبْحِ بعضها بالضرورة كقُبْحِ الكذب الضارِّ، و«**الأشعرية**» تكذِّبهم في دعوى الضرورة.

ومنها أنّ «**المعتزلة**» تدّعي أن العبد موجِدٌ لبعض أفعاله، وأنه مخيَّرٌ بين الفعل والترك بالضرورة، و«**الأشعرية**» تكذبهم في هذه الدعوى.

ومنها أنّ «**الفلاسفة**» و«**المعتزلة**» تدعي استحالة رؤية ما هو في غاية البعد المفرط

= وقال السيلكوتي: **العنادية** ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر مطلقا بتبعية الاعتقاد أو بدونه، ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة لأنها إذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة، فالحقائق عندهم كالسراب يحسبه الظمآن ماء، ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده. (حاشية على حاشية الخيالي، ص١٤٤).

بالضروة، كرؤية بقّة بالأندلس لمن هو بالصين، واستحالة رؤية ما ليس مقابلاً للرائي ولا هو في حُكمِ المقابل بالضرورة، و«**الأشعرية**» تكذبهم.

ومنها أن الجمهور ادعوا أنّ بقاء الأجسام بالضرورة، و«**النَّظَّام**» أنكر ذلك.

ومنها أنّ «**المجسِّمة**» ادعوا أن موجوداً ليس مختصًّا بجهة ولا ملاقياً للعالم ولا مباينًا له محال بالضرورة، و«**الأشعرية**» و«**المعتزلة**» و«**الفلاسفة**» تكذّبهم، وأثبتوا صانع العالَمَ كذلك.

ومنها أنّ مثبتي الخلاء يدّعون العلم الضروري بأنّ كل جسم ينتهي إلى خلاء أو ملاء. ونفاةُ الخلاء يكذبونهم.

ومنها أنّ القائلين بقِدَم الدهر يدعون العلمَ الضروري بأنّ كل حادِث لابدّ وأن ينتهي وجوده في الوهم إلى زمان سابق. والقائلون بالحدوث يكذبونهم.

ومنها أنّ طائفة من «**الفلاسفة**» يدّعون العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا من شيء. والمسلمون يكذبونهم.

ومنها أنّ جمهور «**المتكلمين**» اتفقوا على أنّ أول العلوم الضرورية علمُ الإنسان بنفسه وبألمه ولذته وجوعه وعطشه، وأنّ نفسه هي المدركة لهذه العلوم بالضرورة. و«**الفلاسفة**» تزعم أن المدرك لهذه ليس نفس الإنسان، بل المدرك لها قوى جسمانية.

ومنها أنّ «**الفلاسفة**» ادعت العلم الضروري باستحالة إعادة المعدوم. و«**المتكلمون**» يكذبونهم ويجوزون ذلك.

ومنها أنّ «**الأشعرية**» ادعوا استحالة إضافة الفعل إلى الميت بالضرورة. و«**المعتزلة**» أضافوه إليه بالتولد.

لا يقال: إنه ليس الطريق إلى الجزم بأنّ هذا العلم ضروري مطلق وجودُ جزم

النفس بذلك الحكم، لا عن إحضار وسط، بل لابد أن يفرض الإنسان نفسه خالية عن جميع الهيئات النظرية والعلمية من العقائد والأديان والرقة الحسية والإلف والعادة التي هي منشأ هذه الأغاليط، وعند ذلك فكل ما يجزم العقل به من غير إحضار وسط فهو الضروري؛ **لأنا نقول**: إن تلك الهيئات الاعتقادية تصير مَلَكَات مستقرة في النفوس، وحينئذ لا تزول عند محاولة زوالها، وإذا تعذّر زوالها فهي مانعة من الجزم. ثم لو سُلِّم زوالها، لكن من الممكن أن تبقى هيئة في النفس لا يشعر بها على التفصيل في تلك الحال، فلا يشتغل بزوالها.

والجواب: إنّا لا ننكر إمكان الغلط لبعض العقلاء في المعقولات، ولو مَنَع ذلك الاعتمادَ عليها فيما لم يختلفوا فيه لَمَنَع الاعتمادَ على ما سلَّموه من المحسوسات مع وقوع الغلط فيها بمشاركة الخيال، فإن من أغاليط الحس رؤية الصغير كبيراً كرؤية النار الصغيرة في الظلمة من بُعْدٍ كبيرةً بسبب تكيّف الهواء الملاصق لها بكيفية النور الفائض عن جِرْم النار، وكرؤية الكبير من بُعْد صغيراً كالنجوم لوقوع الشعاع على بعض أجزاء المرئي دون بعض، وكرؤية الساكن متحرِّكاً كراكب السفينة يرى الشط متحرِّكاً بسبب تحرك شعاع بصره عليه، والمعدومَ موجوداً كرؤية السراب ماءً لرؤيته الجسم الشفاف الرجراج، فيغلط في اعتقاد أنه ماء لمشاركته في الماء في ذلك، والواحد كثيراً كرؤية القمر قمرين بسبب انقسام الشعاع لمن غمز جفنيه من وسطهما، ورؤية الكثير واحداً كرؤية الخطوط الخارجة من مركز الرحى إلى محيطها المختلفة الألوان لوناً واحداً بسبب أن كل خط يرتسم في الحس المشترك فلا يذهب حتى يرتسم فيه لون الثاني، فيحصل منهما لون أخر في الخيال فيعتقده كذلك في الخارج، إلى غيره من الأمثلة التي يقدح بها الطاعنون على الاعتماد على الحسّيات ويردّون حُكمَها، ويزعمون حصر اليقينيات في المعقولات لذلك، كـ«**أفلاطون**»، و«**أرسطاطاليس**»، و«**بطليموس**»، و«**جالينوس**».

الفرقة الرابعة: وهم «**العنادية**»: وهم المسلِّمون للحسيات والأوّليات، المنكرون

للنظريات. ومعتمدهم في تقرير مذهبهم مقابلةُ الأدلة بالشبهات في المذاهب الواقعة على طرفي النقيض، كإثبات الحال ونَفْيِها، وشيئية المعدوم ونَفْيِها، وكون الوجود زائداً على الموجود أوْ لا، وإثبات الجوهر الفرد ونَفْيِه.

والرد عليهم بأنّا لم ندّع أنّ كل نظر يفضي إلى العلم، بل المفضي إلى العلم أقلُّه، وهو الواقع بشروطه التي سنذكرها إن شاء الله، ومنه ما مثّله صاحب الكتاب، وهو أن «العالَم متغيِّرٌ»، وهذه قضية معلومة بالمشاهد، «وكل متغيِّرٍ ممكن» لأنه لو كان واجباً لما زال عن تلك الحال، ولو كان مستحيلاً لما وُجِد على تلك الحال. وإذا تبين صدق هاتين المقدمتين الواقعتين على هذا الوجه استلزمَا لا محالة أنّ «العالَمَ ممكِنٌ»، فمن أنكر أداء هذا النظر إلى العلم فلا يخفى عناده.

وكذلك ما تقدم التمثيل به من أنّ «هذه الخشبة مستها النار»، وهذه قضيه معلومة بالمشاهدة، «وكل خشبة مستها النار فهي محترقة»، وهذه قضية معلومة بالتجربة، واعتقاد هذين العلمين على هذا الوجه يستلزم أن «هذه الخشبة محترقة». إلى غير ذلك من الأمثلة، فإنّا إذا اعتقدنا ملازمةً بين أمرين، واعتقدنا عمومَ أحدهما، علمنا بالضرورة أنه يلزم من وجود الأخص وجود الأعم، ومن نفي الأعم نفي الأخص.

وما ذكروه من تقابل نتائج النظرين في الأمثلة فحجّة عليه، فإنّا نعلم قطعاً أنّ أحد النظرين يفضي إلى العلم؛ لاستحالة اجتماع النقيضين على الكذب، وإذا عُيِّن وقوعُ أحد النظرين على الشرائط المعتبرة تعيَّن أن ما يقابله جَهْلٌ وشُبْهَةٌ. ثم الناظر بعد ذلك قد يتفطن لحلّها، وقد لا يتفطن، ولا يمنعه ذلك من قطعه، فإنّ علمه بنقيض موجبها كافٍ في بطلانها، ومانع له من اعتقاد موجبها.

قوله: (**دَليلٌ آخَرَ: إبْطَالُ النَّظَرِ إمَّا أنْ يَكُونَ بِالضَّرُورَةِ، وهو بَاطِلٌ؛ وإلّا لَمَا كَانَ مُختَلفاً فيهِ بَيْنَ العُقَلاءِ، أوْ يَكُونَ بِالنَّظَرِ، فَيَلزَمُ مِنْهُ إبْطَالُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ، وهُو مُحَالٌ**).

أمّا أنّ حُكم الضروري البديهي لا يختلف فيه العقلاء، فلأنه نفس العقل عند قوم، أو لازِمُه عند آخرين، فلا يتأتّى اختلاف العقلاء فيه. وأمّا أن إبطال الشيء بنفسه محال فلأنه يلزم منه ثبوته على تقدير انتفائه لوجوب وجود المؤثِّر مع أثره، وإذا كان هو المؤثِّر في إبطال نفسه كان موجوداً معدوماً معاً، وهو جمع بين النقيضين.

قوله: (**احْتَجَّ المُنكِرُونَ فَقَالُوا: إذَا تَفَكَّرْنَا وحَصَلَ لَنا عَقِبَ ذلك الفِكْرِ اعْتِقَادٌ، فَعِلْمُنَا بِكَوْنِ ذلكَ الاعْتِقَاد عِلْماً إنْ كَانَ ضَرُورِيّاً وجَبَ أنْ لا يَختَلِفَ العُقَلاءُ فيهِ، ولَيْسَ كَذلكَ، وإنْ كَانَ نَظَرِيّاً افْتَقَرَ في تَرْكِيبِهِ وتَأْلِيفِهِ إلى نَظَرٍ آخَرَ، ولَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذا الشك لا يحسن إيراده منهم على هذا الوجه الذي ذكره، فإنّ التمسك بضرب من النظر مع نَفْيِ جميعه متناقض، وإنما يوردونه على طريق الاعتراض على ما تمسكنا به فتنقلب الحجة، فيقولون: هذا مشترك الإلزام، ومشترك الإلزام لا يلزم، وبيان أنه مشترك الإلزام أنكم إذا ادعيتم إفضاء النظر إلى العلم، فإمّا أن تسندوا دعواكم هذه إلى الضرورة، وهو محال بعين ما ذكرتم أنّ الحكم الضروري لا يختلف فيه العقلاء، وإن ادعيتموه نظراً فقد أثبتم الشيء بنفسه، وإثبات الشيء بنفسه محال؛ فإن المفيد لابد أن يتقدم بالذات على المستفاد، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه. فألزمتمونا نفي الشيء بنفسه، وألزمناكم ثبوت الشيء بنفسه، وكلاهما محال.

قوله: (**والجَوَابُ أنّهُ ضَرُورِيٌّ، فَإنّ كُلَّ مَنْ أتَى بِالنَّظَرِ عَلى هَذَا الوَجْهِ الصَّحِيحِ عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ كَوْنَ ذَلِكَ الاعْتِقَاد حَقّاً**).

الاكتفاء في الجواب على هذا التقدير لا يدفع الإشكال، فإنّ دعوى الضرورة مع الخلاف مشترَكٌ لا محالة بين الجانبين. وقد أجاب الأصحاب عن هذا السؤال من ثلاثة أوجه:

ـ **الأول** أن قالوا: كلامكم هذا يفيدكم شيئاً أو لا؟ فإن لم يفد كان لغواً، وإن أفاد

فقد تمسّكتم بضرب من النظر في إبطال جميعه، والتمسك بضرب من النظر ممن ينفي جميع النظر متناقض.

ولهم أن يجيبوا بأنّا لم نتمسك به معتقدين صحته، وإنما غرضنا الإلزام على موجب مذهبكم، والقياس الجدلي كلُّه كذلك، فإنّ الغرض منه إفحام الخصم، لا إثبات العقد الصحيح.

ـ **الجواب الثاني** أن قالوا: علمنا صحته بالنظر. قولكم: «هو إثبات الشيء بنفسه وهو محال»، قلنا: ما تعنون بأنّ إثبات الشيء بنفسه محال؟ إن عنيتم به أنّ الشيء يوجِد نفسَه ويؤثِّر في حصولها فمُسلَّم أنه محال كما ذكرتم، ولا ندعيه. وإن عنيتم أنّ إثبات الشيء بنفسه بمعنى أنّ تعلق الشيء بنفسه محال، فلا نسلِّم امتناع ذلك، فإنّ الصفات التي تتعلق ولا تؤثِّر لا يمتنع تعلُّقُها بنفسها وبغيرها، كالعلم يُعلَم به العِلْمُ، وكقول القائل: «خبري كله صِدق»، فإنه يتعلق بجملة أخباره، ومن جملتها هذا الخبر، فقد تعلق الشيء بنفسه وبغيره، والنظر من الصفات التي تتعلق ولا تؤثِّر، فلا يمتنع تعلُّقه بنفسه وبغيره، وهذا بخلاف إبطال الشيء بنفسه، فإنه نظير قول القائل: «خبري كله كذب»، ولا يتصور تعلق هذا الخبر بنفسه وجملة أخباره لأنها إن كانت صادقة أو شيء منها فهو كاذب، وإن كانت كاذبة فهو صادق في هذا الخبر.

ـ **الثالث** قالوا: نعلم صحة بعضها بالضرورة. قولهم: «إنّ حُكمَ الضروري أن لا يختلف فيه العقلاء»، قلنا: الضروري على قسمين:

ضَرُورِيٌّ لا يتوقف على سبب: وهو البديهي الذي يكفي في العلم به خطور طرفيه بالبال، كاجتماع النقيضين؛ فإن العاقل متى خطر بباله النفي والاثبات لشيء واحد في زمن واحد وقَدَّر اجتماعهما، جزم العقل بامتناع تقرر ذلك في الخارج.

وضَرُورِيٌّ يتوقف على سبب: كالقضايا التجريبية والتواترية، فإنه يمكن الخلاف

فيها لعدم المشاركة في السبب. والعلم بصحة بعض النظر من هذا القسم وسببه التجربة والامتحان، فإنه وإن كان ضروريًا فلا تمتنع المخالفة فيه، وكل من مارس العلوم علم ضرورة أداء بعضها إلى العلم.

فإن قال: «جرّبت ولم أطلع» ضربنا له الأمثال بأنواع النظر القريبة كما مثل به المصنف، وكرّرناها عليه إلى أن يتبين عناده، وهذا لا يتمكن الخصم من قَلْبِه علينا، فإنه لا يمكنه دعوى تجربة كل نظر ليحكم بفساده.

وقول المصنف: «وكل من أتى بالنظر على الوجه الصحيح علم بالضرورة أن ذلك الاعتقاد علم»، إشارة لدفع شبهة يُقررونها، وهي قولهم: «نرى العقلاء يجزمون بالاعتقاد الحاصل لهم عن النظر بُرهةً من الزمان ثم يرجعون عنه، وإذا كان كذلك فكيف يمكن للعاقل الجزم بأن الحاصل له عقيب نظره علم؟!»

والجواب: إنه يعلمه لعِلْمِه بأنّ النظر الذي أوقعه مستجمِع لشرائط الصحة، وهي عند المصنف: عِلْمُه بصدق المقدمتين، وصحة ترتيبهما، وأن هذا المطلوب لازم عن هذا الترتيب، وأنّ لازم الحقِّ حقٌّ، فمتى تحقق عنده هذهِ الأربعة الأمور عَلِمَ أن الحاصل له عِلْمٌ بالضرورة.

ويُحكى عن بعض «**المتكلمين**» أنّ شرائط النظر الصحيح: كمالُ العقل، وأن يكون في دليل، واستداده، وتمامه، وأن يكون الناظر ذاكرًا لأركانه، وأن لا يكون معتقِدًا لنَفْي أو إثبات في المطلوب، وأن لا يكون عالمًا بالمنظور فيه.

وهذا فيه نظر، فإنّ عدّهم من الشرائط أن لا يكون عالمًا بالمنظور فيه ولا معتقدًا نفيه أو إثباته لا حاجة إليهما، فإنه إذا كان النظر في الشيء يضاد العلم به والجهل به والعقد فوجود النظر ينفيها، وما لا يتصور وجوده لا حاجة إلى اشتراط نفيه.

قوله: (المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:

حَاصِلُ الكَلامِ في النَّظَرِ هُو أنْ يَحْصُلَ في الذِّهِنْ عِلْمَانِ، وهُمَا يُوجِبَانِ عِلْماً آخَرَ. فَالتَّوَصُّلُ بِذَلكَ المُوجِبِ إلى ذَلكَ المُوجَبِ المَطْلُوبِ هُوَ النَّظَرُ. وذَلكَ المُوجِبُ هُو الدَّليلُ).

ما ذكره ليس هو الحاصل من كل نظر، فإن النظر كما يُطلَب به العلمُ في القطعيات قد يُطلَب به الظنُّ في المجتهدات، وكما يطلب به التصديق فيكون الموجب دليلاً، قد يطلب به التصور فيكون الموجِب حدّاً.

ثم المستلزم في اعتقاد الناظر قد يكون مطابقا صحيح الترتيب فيكون دليلا، وقد لا يكون كذلك فيكون شُبهَةً. وقد يكون قاصداً للتوصل به فيكون كسبيّا، وقد لا يكون قاصداً، بل قد يكون تذكيراً للناظر[١] لا كَسْبَ له فيه ألبتة. فإطلاقه أنّ النظر هو هذا النوع من التوصل، وأنّ المتوصَّل به هو الدليل، وأنّ المتوصَّل إليه علمٌ، يُوهِمُ حصرها في ذلك، ولا يخفى سقوطه.

ثم قوله: «إن حاصل النظر أن يحصل في الذهن علمان يوجبان علماً»، ظاهره أن النظر علّة لحصول العلم، والنظر في الشيء يضاد العلم به فلا يجامعه، والعلة يجب مقارنتها للمعلول.

قوله: **(فَنقُولُ: ذَلكَ الدَّليلُ إمَّا أنْ يَكُونَ هُوَ العِلَّةُ، كَالاسْتِدْلالِ بِمُمَاسَّةِ النَّارِ عَلى حُصُولِ الاحْتِراقِ. أوِ المَعْلُولُ المُسَاوِي، كَالاسْتِدْلالِ بِحُصُولِ الاحْتِراقِ عَلى مُماسَّةِ النَّارِ. أوِ الاسْتِدْلال بِأَحَدِ المَعْلُولَيْنِ عَلى الآخَرِ، كَالاسْتِدْلالِ بِحُصُولِ الإشْرَاقِ عَلى حُصُولِ الاحْتِـرَاقِ؛ فَإنّهُمَا مَعْلُولا عِلَّةٍ واحِدَةٍ في الأَجْسَامِ السُّفْلِيَّـةِ وهِيَ الطَّبِيعَةُ النَّارِيَّةُ).**

---

(١) في (ب): تذكرا للنظر.

لا تنحصر وجوه الدلالات فيما ذكر، فإنّ الدليل أعم من ذلك، فإنّا نستدل بعدم الشرط على عدم المشروط، وبانتفاء اللازم الأعم على انتفاء الملزوم الأخص، وبوجود الملزوم الأخص على وجود اللازم الأعم أو المساوي، وبسَلْبِ أحد النقيضين على ثبوت الآخر، وبثبوت أحدهما على نفي الآخر، إلى غير ذلك، بل حاصل الدليل أنه مستلزم لحُكم ما ـ نفياً أو إثباتاً ـ متقرّرٍ في محل الدعوى.

وتمثيله استلزام العلة للمعلول بمماسة النار لحصول الإحراق تقريب لا تحقيق، فإن النار عندنا لا تحرق، والله عندنا فاعل الإحراق عند مماسة النار، ولا يمتنع في العقل مماستها من غير إحراق.

ومن يعلِّلُ من الطبائعيين لا يقول إن مجرد مماسة النار علة، بل لابد من قبول المحل ووجود شرائط، وإنما مثاله استلزامُ العلم للعالِمية عند من يثبت الأحوال، فيُستدَل بثبوت العلم على ثبوت العالِمية، وبثبوت العالِمية على ثبوت العلم، وهو مثال الاستدلال بالمعلول المساوي على ثبوت العلة، لا ما ذكره من الاستدلال بحصول الإحراق على مماسة النار، وكذلك بمثله الاستدلال بحصول الإشراق على حصول الإحراق.

قوله: «إنهما معلولا علة واحدة في الأجسام الطبيعيات» تقريب لِمَا ذكرنا أنه لا فاعل إلّا الله تعالى، ويَعسُر تمثيلُه في العقليات على أصول «**الأشعرية**»، ومثاله على مذهب «**المعتزلة**» قول «**أبي هاشم**»: إن لله تعالى حالة هي أخص وصْفِه، توجب له كونه عالماً قادراً حيّا، فأثبتوا موجَباتٍ عن مُوجِبٍ واحد.

أمّا مَنْ يثبت الأحوال من «**الأشعرية**» ويعلِّل فلا يرى تعليل معلولين بعلة واحدة، مع أنّ محققيهم لا يريدون بالتعليل التأثير، وإنما يريدون به مجرد ملازمة مخصوصة، وهو ترتيب حالِ العالِمية على العلم وجودًا وعدمًا ليمكنهم تعميم التعليل في الممكن والواجب.

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

لابُدَّ في طَلَبِ كُلِّ مَجْهُولٍ مِنْ مَعْلُومَيْنِ مُتَقدِّمَيْنِ).

يعني تصديقين، وهما مقدّمتان.

قوله: (**فَإِنّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ أنّ العَالَمَ مُمكِنٌ، فَطَرِيقُهُ أَنْ يَقُولَ: العَالَمُ مُتَغَيِّـرٌ**).

وهذه مقدمة صغرى. وسميت صغرى لأنّ موضوعها يصح أن يكون جزئيّاً.

قوله: (**وكُلُّ مُتَغَيِّرٍ مُمكِنٌ**).

هذهِ مقدمة كبرى لاشتراط عمومها ليندرج تحته الأصغر باندراجه تحت الأوسط المندرج تحت الأكبر، فإنّ المندرج تحت المندرِج مندرِجٌ. وهو لِمِيّةُ إنتاج الشكل الأول الذي يرجع إليه جميع الأشكال الصالحة لإنتاج المطالب الأربعة: الكلي، والجزئي، والإيجاب، والسلب، مع وضوح إنتاجه، فلذلك سمي أوّلاً.

قوله: (**وأَيْضاً فَلَمَّا كَانَ ثُبُوتُ ذلكَ المَحْمُولِ لذلكَ المَوْضُوعِ مَجْهُولاً**).

يعني ثبوت الإمكان للعالَم.

قوله: (**فَلابُدَّ مِنْ شَيْءٍ يتوَسَّطُهُما بِحَيْثُ يَكُونُ ثُبُوتِ ذلك المَحْمُولِ لَهُ مَعْلُوماً، ويَكُونُ ثُبُوتُهُ لذلكَ المَوْضُوعِ مَعْلُوماً**).

يعني كالتغيّر.

قوله: (**فَحِينَئذٍ يَلزَمُ مِنْ حُصُولِهِا حُصُولُ ذلك المَطْلُوبِ. فَثَبَتَ أَنّ كُلَّ مَطْلُوبٍ مَجْهُولٍ لابُدَّ لَهُ مِنْ مَعْلُومَيْنِ مُتَقَدِّمَيْنِ**).

مراده أنّ الدليل لا ينتج إلّا مِن مقدمتين، لا أقلّ ولا أكثر. وتقريره ما أشرنا إليه من قبل أنه متى جهلت نسبة أمرٍ إلى أمرٍ بنفيٍ أو إثباتٍ فطريقُ تحصيله أن تأتي بثالث مستلزم

لذلك الحكم، وهو المقدمة الكبرى، ثم تُحقِّق وجوده في محل النزاع، وهو المقدمة الصغرى، فيلزم تحقيق ذلك الحكم في محل النزاع لا محالة.

ومثاله في العقليات ما ذكره، ومثاله في الشرعيات إذا ادعينا تحريم النبيذ، وجهلنا ثبوتَ التحريم له، حقّقنا مستلزمًا له وهو الإسكار، فقلنا: كل مسكِر حرامٌ، ثم حققنا وجود ذلك المستلزم في محل النزاع، فقلنا: والنبيذُ مسكِرٌ، فيلزم أنه حرام. فعُلِم أنه لا يُستغنَى عن مقدمتين.

وقد تحذف إحداهما لشهرتها، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وكقولك: هذا مسكر فيحرُم. وإن ذكر في الدليل أكثر من مقدمتين، فالثالثة من قياس آخر لتقرير إحدى المقدمتين.

وزعم «**ابن سينا**»[١] أنّ حصول العلمين في الذهن ليس كافياً في حصول النتيجة، بل لابد من حصول علم ثالث: وهو التفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى، كما إذا ادعيت أنّ هذه بغلة، وكل بغلة عاقر، فلا ينتج أن هذه عاقر حتى يتفطن إلى أنّ هذه البغلة فرد من أفراد الكلية ليلزم من ذلك الحكمُ على هذا الفرد.

وما ذكره حقٌّ، فإنك إذا قلت: النبيذُ مسكر، وكل مسكر حرام، فلم يندرج النبيذ في الحرمة إلّا من حيث كونه فردًا من أفراد المسكر، فلابد من التفطن له، إلّا أنه معلوم في ضمن العلم بأنّ هذا ترتيب منتج، فلا يكاد الذهن يخلو عن ذلك عند ذكر المقدمتين على هذا الوجه.

قوله: (**ثُمَّ نَقُولُ: إِنْ كَانَا مَعْلُومَيْنِ عَلَى القَطْعِ كَانَتْ النَّتِيجَةُ عِلْمِيَّةً قَطْعِيَّةً، وإِنْ**

---

(١) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، الشيخ، الرئيس، أبو علي (٣٧٠-٤٢٨ هـ) فيلسوف، طبيب، شاعر، مشارك في العلوم. أصله من بلخ، ولد بإحدى قرى بخارى، وتقلد الوزارة بهمدان وتوفى بها، من مؤلفاته: القانون فى الطب، الإشارات والتنبيهات، الشفا، النجاة. انظر: الأعلام (٢: ٢٤١).

كَان أحَدُهُمَا مَظْنُوناً أوْ كِلاهُمَا كَانَتْ النَّتِيجَةُ ظَنِّيَّةً؛ لأنّ الفَرْعَ لا يَكُونُ أقْوَى مِنَ الأصْلِ).

وهذا واضح لأنّ عروض الشك للأصل يستلزم عروضه لما ترتب عليه، هذا مذهب «**الفخر**» وكل من نحى نحو المنطقيين أنّ النتيجة تابعة لاعتقاد المقدمتين، إن علمًا فعِلمٌ، وإن ظنّا فظنٌّ، وإن جهلاً فجهلٌ، وإن اختلفا فلأخسِّهما، فإن من اعتقد أنّ الباري موجود، واعتقد أن كل موجود في جهة، استلزم ذلك جزماً أنه في جهة، والنتيجة جَهلٌ لترتبها على مقدِّمة كاذبة وهي قوله: كل موجود في جهة.

وأمّا جمهور «**المتكلمين**» فقالوا: إنّ النظر الصحيح إذا تم على سداده استعقب العلمَ، واستلزمه لزوماً عقلياً أو عاديّاً ـ على اختلاف بينهم ـ من غير أن يُوجِبَه أو يُوجِدَه أو يُوَلِّده، وأنّ النظر الفاسد ينقسم إلى قاصرٍ ولا يلزمه شيء، وإلى حائد وهو الواقع في شُبهَة. وفساده إن كان لاختلال نَظْمِه لم يستلزم شيئاً باتفاق من «**المنطقيين**» و«**المتكلمين**»، وإن كان لخلل في مادته ـ وهو كذب إحدى المقدمتين ـ فلا يستلزم شيئاً، لا جهلاً ولا غيره عندهم، والحاصلُ بعده اتفاقيٌّ، ولا ارتباط له بعَقدٍ مُعَيَّن.

قالوا: والدليل عليه أنه لو كان للشبهة وجهٌ مرتبط بعَقْد على التحقيق لكانت دليلاً، ولكان الحاصل عنها علماً، فإن حقيقة الشبهة: ما اشتبه على الناظر أمرُها فاعتقدها دليلاً، وليست بدليل.

قالوا: ولو كان لها ارتباط على التحقيق لما اختلف حال الناظر فيها، وقد اختلف، فإن مَنْ نظر فيها ابتداءاً قادتْه إلى الجهل، ومن نظر فيها بعد النظر في دليل لا تقوده لذلك، ومَنْ نظر فيها عقيب نظره في شبهة على النقيض تقوده إلى الشك، فلمّا اختلف حالُ الناظر بعدها دلّ على أنه لا ارتباط لها بعَقْد مخصوص.

وما ذكروه من الوجهين ضعيف، أمّا قولهم: «إن الشُّبهَة لو كان لها ارتباط بعقد

معيَّن لكانت دليلاً»، فلا يلزم، ولا يمتنع اشتراكُ المختلِفات في بعض اللوازم، فإن الدليل يفارق الشبهة وإن اشتركا في صورة النظم، فإن مقدمات الدليل ضرورية، أو تنتهي إلى الضرورة.

وأمّا ما ذكروه من اختلاف حال الناظر فغير مسلَّم، فإن الناظر فيها أوّلاً قادته إلى الجهل، وهو لازمها حقيقة، والعالِمُ يعلم إفضائها إلى الجهل ولكن لا يعتقده؛ لاعتقاده نقيضَ نتيجتها، والشكُّ الحاصل عند النظر فيها عقيب شبهة لم يكن من مجرد الشبهة، بل من تعارض الشبهتين، وهو بالحقيقة تعاقبُ رأيين، لا استرابةٌ بين معتقدين الذي هو الشك.



قوله: (المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

النَّظَرُ فِي الشَّيْءِ يُنَافِي العِلْمَ بِهِ؛ لأنَّ النَّظَرَ طَلَبٌ، والطَّلَبُ حَالَ حُصُولِ المَطْلُوبِ مُحَالٌ).

أورد على هذا الدليل أنه لا يمتنع أن يكون للشيء الواحد أدلة، فإذا نظر الناظر في آحادها وتمّ نظره على سداده أفاده[١] العلم به[٢]، ثم بعد ذلك قد ينظر في دليل آخر يدل عليه، فيكون عالمًا به بالدليل الأول، ناظراً فيه بالدليل الثاني، فقد اجتمعا[٣].

وأجيب عنه من وجهين:

ـ **الأول**: قالوا: لا نسلم أنه على هذا التقدير يكون طالباً بنظره الثاني حصولَ العلم به لأنه حاصل، وإنما يكون طالباً لامتحان الطريق الثاني هل يؤدي إلى العلم به أو لا؟ وذلك غير حاصل له حال نظره الثاني.

وهذا الجواب ضعيف لأنّ الدليل إنما يُنتِجُ ما وُضِع في مقدِّماته، والنتيجةُ هي المركبة من الموضوع في المقدمة الصغرى، ومن المحمول في المقدمة الكبرى، فإنك إذا حذفت الوسط الثالث المتكرر فيهما ـ الذي أتيت به لتَعْرِف به ثبوت الحُكْم لمحلِّ النزاع ـ الْتَقى الطرفان، كما إذا جهلت أنّ صانع العالَم عالِمٌ، قلت: «صانع العالَم مُحِكِمٌ لأفعاله، وكل مُحكِمٍ لأفعاله عالِمٌ، فإذا حذفت «مُحكِمٌ لأفعاله» أنتج: صانع العالَم عالِمٌ.

فإذا علمت ذلك، ثم وضعت دليلاً ثانيا عليه فقلت: صانعُ العالَمِ مُريدٌ، وكل مُريدٍ عالِمٌ، فإذا حذفت الوسط وهو «مُريد» التقى الطرفان، وأنتج: صانعُ العالَمِ عالِمٌ.

---

(١) عود الضمير على النظر.

(٢) عود الضمير على الشيء.

(٣) أي اجتمع العلم بالشيء بدليل والنظر فيه بدليل آخر.

فالمذكور في المقدِّمات إنما هو صانِعُ العالَم، وأنه عالِم، أمّا صحةُ هذا الدليل أو فسادُه فلم يُذكَر في المقدمات ولا نقيضه، فكيف يصح أن يقال: ما وُضِع الدليلُ له ليس مطلوباً، وما لم يوضع في مقدِّماته مطلوب؟!.

نعم لا ننكر أنه إذا أفضى به هذا النظر إلى علمٍ بأنّ صانع العالَم عالِمٌ أنّ نظرَه صحيح لأنه عَلِم أنه أداه إلى الوجه الذي منه يدل الدليل، وفي ذهنه مقدمة كلية أنّ كل نظر يؤدي إلى العثور على الوجه الذي يدل منه الدليل صحيح[1]، فأنتج له من قياس ثان أنّ هذا النظر صحيح.

ـ **الجواب الثاني**، وهو الحق: قالوا: متى نظر[2] في الدليل الثاني فلابد أن يُضرِب عن علمه الحاصل من الدليل الأول، والعلمُ الحادث لا يدوم إلّا بتجدُّدِ أمثاله، وإذا اشتغلت النفسُ بغيره لا يخطر بباله، كالقارئ إذا تلا آية لا يخطر له حال تلاوته ما قبلها ولا ما بعدها.

قوله: (**وَكَذَلِكَ يُنَافِي الجَهْلَ بِهِ**).

---

(١) قال الشيخ **الدسوقي**: النظر إما صحيح أو غير صحيح، فالصحيح: ما كان النظر فيه من جهة الدليل الموصلة للمطلوب. وغير الصحيح: ما كان النظر فيه من جهة الدليل الغير الموصلة للمطلوب. مثلا: العالَم الذي هو الدليل له جهات كالحدوث والتغير والوجود والإمكان، فإن خطر ببالك الاستدلال على وجود الله تعالى فنظرت للعالَم الذي هو الدليل له من جهة كونه حادثا أو ممكنا، فإن حملت تلك الجهة على العالَم، ثم جعلتها موضوعا وحملت عليها المطلوب بأن قلت: العالَم حادث، وكل حادث لابد له من محدِث موجود، كان ذلك نظرا صحيحا لأنك نظرت في الدليل من الجهة الموصلة للمطلوب التي هي الحدوث لأنها تؤدي إلى المطلوب الذي هو وجود الله سبحانه وتعالى. وأما لو نظرت في العالَم من جهة وجوده أو من جهة كونه جواهر وأعراض كان ذلك نظرا فاسدا لأن هذا لا يؤدي إلى المطلوب. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

(٢) في (خ): نظرنا.

يعني الجهل المركَّب، أمّا الجهل البسيط ـ وهو عدم العلم به ـ فإنه يجامع النظر فيه.

قوله: (**لأنّ الجَاهِلَ يَعْتَقِدُ أنّهُ عَالِمٍ، وذَلكَ الاعْتِقَادُ يَصْرِفُهُ عَنِ النَّظَرِ**).

هذا هو الجهل المركب لأنه يجهل، ويجهل أنه جاهل، ويعتقد أنه عالِم، والمعتقِدُ لحصول شيء لا يجد من نفسه طلبَه.

وبهذا الوجه يضادُّ اعتقادَ المقلِّد أيضا، ويضادُّ الشك فيه لأن الشك استرابةٌ بين معتقَدين لا مزية لأحدهما على الآخر، ومتى نظر في أحد الطرفين لا يخطر بباله الطرف الآخر، فلا تبقى حقيقة الشك.

وبهذا الوجه يضادُّ الظنَّ والوهمَ، فإنه لابد فيهما من إخطار[1] الطرف الثاني، ومتى نظر في طرف الإثبات لا يخطر بباله النفي، ومتى نظر في طرف النفي لا يخطر بباله الإثبات.

وهل عدم الخطور[2] للطرف الثاني الموجِب للتنافي عقليٌّ أو عادي؟ فيه تردد لـ«**المتكلمين**». فوضح بذلك أن النظر في الشيء كما ينافي العلم به ويضادّه، فهو منافٍ ومضادٌّ لجملة أضداده.



(١) في (خ): أحضار.

(٢) في (خ): الحضور.

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

الصَّحِيحُ أَنّ النَّظَرَ مُسْتَلْزِمٌ لِلعِلْمِ بِالنَّتِيجَةِ لِمَا ذَكَرْنَا أَنّ مَعَ حُصُولِ تَيْنِكَ المُقَدِّمَتَيْنِ يَمْتَنِعُ أَنْ لا يَحْصُلَ العِلْمُ بِالمَطْلُوبِ).

يعني أنه يستلزم العلم عقلاً. وهو رأى «**الإمام**». واعتُرِض على المصنف بأنّ اللزوم مُسلَّم، وإنما النزاع في أنه عقلي، فلم قلت: إنه عقلي؟ أعلمته بالضرورة أو بالنظر؟ ولا يمكن دعوى الضرورة في محل النزاع، وإن ادعيته نظراً فما الدليل عليه؟.

وزعم «**الشيخ**» أنه عادي، ولـ«**القاضي**» فيه قولان: قال في «**الهداية**»: إنه عقلي، ومن زعم أنه عادي يقول: إن كل علم نظري فإن في مقدور الله تعالى خَلْقه ضرورةً، وحينئذ يزول الارتباط. وهذا لا حجة فيه، فإن من يدعي الارتباط العقلي إنما يدعيه في طرف الثبوت، وما ألزموه عكس الدليل، والدليل لا يلزم عكسه[1]، فهم يقولون: متى وُجِد النظرُ الصحيح وُجِد العلمُ، ولا يدعون نَفْيَ العلم عند انتفائه، فيجوز أن يوجَد العلمُ بالضرورة، أو من دليل آخر، بل يقولون: إن تمام النظر مع نفي الآفات العامة يكون المدلول حينئذ خاطراً بالبال، وبين الدليل والمدلول ارتباط، فعند العلم بذلك الارتباط لابد وأن يكون عالماً بالمدلول، ونجد ذلك ضرورةً.

وهل يكون العلم بوجه الدليل والمدلول معًا، أو يستعقبُ العلمَ بوجه الدليل

---

(١) من القواعد العقلية أن الدليل يجب طرده، أي متى وجد الدليل وُجد المدلول، ولا يلزم انعكاسه، بمعنى أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول. وبيانه أن العالَم ـ الذي هو كل ما سوى الله تعالى ـ دليلٌ على وجود الله تعالى، فيلزم من وجود الدليل الذي هو العالَم ثبوت العلم بالمدلول الذي هو وجود الله تعالى، وهذا معنى اطراد الدليل. وقبل وجود العالم كان الله تعالى موجودا، قال ﷺ: «**كان الله ولا شيء قبله**» وفي رواية: «**كان الله ولا شيء غيره**»، فلم يلزم من عدم وجود الدليل الذي هو العالَم عدم وجود المدلول الذي هو وجود الله تعالى، وهذا معنى عدم انعكاس الدليل.

العلمُ بالمدلول؟ لـ«**القاضي**» فيه تردُّد. وكذلك هل يتعلق بهما إذا اجتمعا علمٌ واحد أو علمان متلازمان؟ فيه خلاف.

وأُورِدَ على من زعم أنّ العلم بوجه الدليل يجامع العلم بالمدلول أنّ الاطلاع على وجه الدليل من جملة النظر، والنظر في الشيء ينافي العلم به، فلا يصح أن يجامعه، وإنما يستعقبه.

وأجيب عنه بأن هذا القائل لا يقول: العلم بوجه الدليل من أجزاء النظر، بل يقول: إن النظر ينتهي عنده، لا به.

قوله: (**إلّا أنّهُ غَيْرُ مُؤَثِّرٍ فيهِ؛ لأنّا سَنُقِيمُ الدَّلالةَ على أنّ المُؤَثِّـرَ لَيسَ إلّا الوَاحِدُ وهُوَ اللهُ سُبْحَانَهُ**).

مذهب «**المتكلمين**» أنّ النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه، ولا يوجِدُه، ولا يوجِبُه، ولا يولِّده، وتضمُّنه له كتضمن إرادة الشيء للعلم به.

وزعمت «**الفلاسفة**» و«**أبو الحسين**» من «**المعتزلة**» أنّ استحضار المقدمتين في الذهن والعلم بصدقهما علّة لحصول العلم بالمطلوب.

ورُدَّ عليهم بأن النظر ضد العلم فلا يجامعه، والعلة لابد وأن تجامع المعلول، فإن من حكمها الاطراد والانعكاس.

وأجيب بأن النظر الصحيح هو إخطار[١] المقدمتين وترتيبهما ترتيباً منتجاً والعلم بصدقهما، فإذا حصل العلم بذلك كان علة لحصول العلم الثاني. وإذا ادّعوه كذلك لم يبق جواب إلا ما قاله، وهو إبطال أصل التعليل بأنه لا فاعل إلا الله، وسيأتي في موضعه إن شاء الله.

---

(١) في (خ): إحضار.

وبه يبطل قول «**المعتزلة**»: إن النظر يولّد العلم، فإن التولد عندهم من أثر تأثير القدرة الحادثة، فإذا وضح أنّ جميع الأفعال مستندة إلى الله تعالى خلقاً واختراعاً ـ وإن تعلق ببعضها اكتساب العباد ـ انتفى التولّد.

وهم يسلِّمون أن أفعال الباري تعالى لا تولُّد فيها لأنه لا يفعل إلا خارج ذاته، ونسبة قادريته إلى كل ما يفعله خارج ذاته نسبة واحدة، فلا يصح أن يكون بعضها بالتولد وبعضها بالمباشرة. وإنما ألجأهم إلى إثبات التولد في أفعال العباد أنّ قادرية العبد[1] أو قدرته لا تؤثر إلّا فيما يفعله في ذاته، وقد نُسب إليه ما هو خارج عن ذاته من قتلٍ أو حرقٍ أو قطعٍ، وترتب عليه الغرامة والعقوبة والثواب والعقاب، نسبوه إليه بواسطة حركته، فإذا تحركت يده كانت سبباً لتحرك الوتر المحرِّك للسهم المولِّد للحركات المفضية إلى الجرح المفضي إلى زهوق النفوس.

إلّا أنهم أثبتوا التولد في النظر للعلم في محل القدرة، وهو خارج قواعدهم، وسلَّموا أن تذكر النظر لا يولِّد العلم. فقاس «**المتكلمون**» ابتداء النظر على تذكر النظر في عدم التولد بجامع الحقيقة، فإن حقيقة النظر لا تختلف بأن يسبقه نظر آخر أو لا يسبقه، فإذا لم يولِّد تذكُّره لم يولد ابتداؤُه.

وأجاب «**الفخر**» عنهم بأنهم إنما فرقوا لاعتقادهم أنّ تذكر النظر قد يكون من محض فعل الله تعالى، ولا كسب للعبد فيه، ولا تولّد في أفعال الباري تعالى. وهذا فارق، فإن كان صحيحا فهو مانع من الإلحاق، وإن كان باطلاً فلهم مَنْعُ الحُكْم في الأصل.

وهذا السؤال هو الملقب بسؤال التركيب، في قبوله خلاف في المجتهدات كما بيّناه في أصول الفقه. وأشد من هذا ما التزمه «**أبو هاشم**» فإنه قال: إن كان كسبيّا فأقول إنه يولِّد كالأصل، وإن كان ضروريا فأقول إنه لا يولِّد.

---

(١) في (خ): القادر.

قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

الدَّلِيلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُرَكَّباً مِنْ مُقَدِّمَاتٍ كُلُّهَا عَقْلِيَّةٌ، وهذا مَوْجُودٌ، أَوْ كُلُّهَا نَقْلِيَّـةٌ، وهُو مُحَالٌ؛ لأنّ إِحْدَى مُقَدِّمَاتِ ذلكَ الدَّلِيلِ هي كَوْنُ ذلكَ النَّقْلَ حُجَّةً، ولا يُمْكِنُ إِثْبَاتُ النَّقْلِ بِالنَّقْلِ، أَوْ بَعْضُهَا عَقْلِيٌّ وبَعْضُهَا نَقْلِيٌّ، وذَلِكَ مَوْجُودٌ.

ثُمَّ الضَّابِطُ أَنّ كُلَّ مُقَدِّمَتَينِ لا يُمكِنُ إِثْبَاتُ النَّقْلِ إِلّا بَعْدَ ثُبُوتِهِا فَإِنّهُ لا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُما بِالنَّقْلِ، وكُلُّ مَا كَانَ إِخبَاراً عَنْ وُقُوعِ مَا جَازَ وقُوعُهُ وجَازَ عَدَمُهُ فَإِنّهُ لا يُمْكِنُ مَعْرِفَتُهُ إِلّا بِالحِسِّ أَوْ بِالنَّقْلِ، ومَا سِوَى هَذَيْنِ القِسْمَيْنِ فَإِنّهُ يُمكِنُ إِثبَاتُهُ بِالدَّلائِلِ العَقْلِيَّـةِ والنَّقْلِيَّـةِ).

اعلم أنه لابدَّ من تقديم إفادة تصور الدليل على تقسيمه، وقد حدَّه في «**المحصَّل**» بأنه الذي يلزم من العلم بوجوده العلم بالمدلول[1]. واعتُرِض عليه بأنه يدخل فيه ما عُلِم بالبديهة، فإنه يلزم من تصور طرفي القضية العِلْمُ بصِدْقِها، وبالتمييز بين الذوات الحاصل عن الحس وليست مدلولة، وبأنه قاصر فإن الوجود كما يدل على الوجود فقد يدل على العدم، والعدم على الوجود، وعكسه. قالوا: ويخرج منه الفاسد.

وحدّه «**الإمام**» وغيره بأنه المعلوم الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يُعلَم في مستقر العادة اضطراراً[2]. وخصوه بما يتوصل به إلى العلم اصطلاحاً، وسمّوا ما يتوصل به إلى الظن أمارة. والمتأخرون يطلقون اسم الدليل عليهما معاً، ولا مشاحة في الاصطلاحات، والتعميم أقرب إلى وضع اللغة، فإن الدليل في اللغة هو المرشد، فكل ما أرشد إلى شيء صدَق تسميته دليلا، إلا أنه يدخل فيه الحدّ، فإنه يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم، ولا يسمى دليلاً اصطلاحاً.

---

(١) المحصل للفخر الرازي، ص٣١.

(٢) الإرشاد إلى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني، ص٨.

وحرّره بعض المتأخرين فقال: هو المعلوم الذي يمكن أن يُتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، إن أخرجت الأمارة، أو تقول: الذي يمكن أن يتوصل به إلى مطلوب خبري، إن أدخلتها فيه.

وأخذ فيه إمكان التوصل لأن كون الدليل دليلاً لا يتوقف على حصول العلم به، بل يكفي في كونه دليلاً إمكان التوصّل به، ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥].

وقد أخرج بقوله: «بصحيح النظر» الشبهات، والعلوم البديهية، والتمييز الحاصل بين المختلفات التابع لتعلق الحس بها. وعمّ بـ«المعلوم» الموجود والمعدوم. وتقييده بـ«الخبري» يخرج الحد ولا يبقى، إلّا أنه لا يتناول الفاسد، وهذا القائل لا يسمى الفاسد دليلاً، وإنما يسميه شُبهة.

ثم قسّمه «**المتكلمون**» في غرضهم إلى العقلي والشرعي، وعنوا بالعقلي: ما يدل بنفسه، أي بمجرد معقوليته ومعلوميته، من غير وضْعِ واضِعٍ ولا نَصْبِ ناصِبٍ. وعنوا بالشرعي: ما رجع إلى خبر صدق كنصِّ الكتاب ونصِّ السنة المتواترة، أو أمرٍ يجب اتباعه وهو الإجماعُ القاطع.

وما ذكره المصنف من التقسيم، وهو قوله: «إن الدليل إمّا أن يكون مركباً من مقدّمات كلها عقلية وهذا موجود» واضح، وقد تقدم منه أمثلة لذلك، «أو كلها نقلية وهو محال لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل كون ذلك النقل حجة» يعني: ولا يُعلَم ذلك إلّا بدلالة العقل الدالة على صدق الرسول ﷺ، فنقول: من ادعى أن الدليل قد يكون نقليّا لا يمنع وجوب افتقاره في معرفة كونه دليلاً إلى العقل، وإنما يعني بالدليل ما يباشر المطلوب من المقدمتين، كما ذكر أن الدليل لا يكون إلّا من مقدمتين، وما ذكره من الاحتياج إلى العقلي فذلك في كونه دليلا، وهو أمرٌ آخر، كما أن الدليل الذي تُقرَّر به

المقدمات غير الدليل المباشر للمطلوب. فمناقشة الأصحاب لفظية، فإنهم لا ينكرون وجوبَ استناده إلى العقلي وإن سمّوه نقليّا.

ومثاله: إن أكرم الصحابة أبو بكر رضي الله عنه لأنه الأتقى، والأتقى أكرم. أمّا أن أبا بكر الأتقى فلقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۞ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾ [الليل: ١٧ ـ ١٨]، نزلت في أبي بكر رضي الله عنه، وأمّا أن الأتقى أكرم فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات:١٣]. فهاتان مقدمتان سمعيتان تفيدان المطلوب، وإن كان معرفة كون القرآن دليلاً متوقفة على صدق الرسول المبلِّغ وعصمته فيما يبلّغه.

وأمّا قوله: «أو يكون بعضها عقليّا وبعضها نقليّا» فمثاله القول بالمعاد الجسماني حقٌّ لأنه ممكن، وقد ورد الشرع به، وتقرير الأولى بالعقل، والثانية بالنقل.

فإن قيل: لم أخرجتم من أقسام الأدلة العاديَّ ؟

قلنا: العادة تفيد العلم ضرورةً وإن توقفت على سبب، فالعادة من جملة مدارك العلوم كالحسّ والبديهة، ونحن نقسّم فيما يفيد العلم بالنظر والاستدلال، لا في مدارك العلوم مطلقًا.

وأمّا ضبطه لما يُدرك بالعقل خاصةً فإنّه كل ما يتوقف إثباتُ المعجزة عليه، وأن ما لا يُدرك إلّا بالسمع فكل ما يَرْجع إلى الإنباء عن وقوع جائز غَيْبي، وأنّ ما سواهما يُمكن ثبوته بالأمرين، فواضح.



قوله: (**المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:**

قِيلَ: الدَّلائِلُ النَّقْلِيَّةُ لا تُفِيدُ اليَقِينَ؛ لأنّها مَبْنِيَّةٌ على نَقْلِ اللُّغَاتِ، ونَقْلِ النَّحْوِ والتَّصْرِيفِ، وعَدِمِ الاشْتِراكِ، وعَدَمِ المَجَازِ، وعَدَمِ النقلِ، وعَدَمِ الإضْمَارِ، وعَدَمِ النسخِ، وعدمِ التَّقْدِيمِ والتَّأْخِيرِ، وعَدَمِ التَّخْصِيصِ، وعلى عَدَمِ المُعَارِضِ العَقْلِيِّ. ولا شَكَّ أنّ عَدَمَ هذهِ الأشْيَاءِ مَظْنُونٌ لا مَعْلُومٌ).

يعني أنه لا طريق إلى نَفْي ذلك إلّا بالبحث، وعدم الوجدان لا يلزم منه عدم المطلوب، وأقصاه أن يكون ظنّا بالعدم.

قوله: (**والمَوْقُوفِ على المَظْنُونِ مَظْنُونٌ**).

أمّا توقف إفادتها لليقين على ما ذكره فلا شك فيه، وأمّا قوله: «إن عدم هذه الأشياء مظنون»، فلا نسلِّم أنّ عدمها مظنون مطلقاً، فإنه لا يمتنع أن يُعلَم ذلك بقرائن حاليّة أو مقاليّة أو سياق[١]، وإنما يقل وقوعها.

وبالجملة، فالقواطع السمعية إمّا نصُّ الكتاب، أو نصُّ السنة المتواترة، أو الإجماع من العدد الذي تحيل العادةُ اتفاقَهم إلّا عَنْ قاطعٍ شرعي منقول تواتراً، وكل الكتاب معلوم النقل بالتواتر، واقترانُ قرائن تفيد العلم بفحواه غير ممتنع، كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ﴾ [البقرة: ١٩٦]، والقول بأن جميعها مظنون يطرق الطعن إلى جملة الشريعة، فإن أكثر الأحكام مستندٌ إلى الظواهر والعمومات وأخبار الآحاد والأقيسة، فلابُدّ من استناد العمل بالظن إلى قاطع سمعي وإلا لزام إثبات الظن بالظن.

---

(١) وهو جواب الفخر في «**الأربعين**» حيث قال: واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين، وبالله التوفيق. ص٤١٨.

قوله: (فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا ظَهَرَ أَنّ الدَّلائِلَ النَّقْلِيَّـةَ ظَـنّـيَّـةٌ، وأنّ العَقْلِيَّـةَ قَطْعِيَّـةٌ، والظَّنُّ لا يُعَارِضُ القَطْعَ).

أمّا قوله أن: «كلها ظنية»، فقد بيّنا أنّ الأمر ليس كذلك، وأمّا كون النقلي لا يعارض العقلي فهو صحيح، ولا يُتصوَّر وجودُ قاطع من السمع على خلاف العقل لأنّ الشرع إنما ثبت بالعقل[١]، فلو جاء بما يكذبه لم يثبت العقل ولا الشرع جميعاً.

وإنما يُتصوَّرُ ورودُ ظاهرٍ فيما يخالف العقل، فيتعيّن أنّ ظاهره غير مراد، فإن بقي احتمال واحد تعيّن مرادًا بحكم الحال، وإن كان أكثر فإن قام دليل قاطع على تعيين المراد تعين. وهل يصح تعيينه بالظن؟ منعَه السَّلَفُ، وأجازه بعض المتأخرين دفعاً للخبط عن العقائد. والأوّل أولى خشية الإلحاد في الأسماء والصفات، فيقال: له معنىً صحيحٌ، ونكِلُ علمَه إلى الله تعالى. وإن قُدِّر خبر آحاد نصُّهُ فيما يُحيله العقل فيتعين كذبُ الراوي أو غلطه.

وهذا آخر ما ذكره في هذا الباب من البحث في المقدمات، ومنها البحث في الحدّ، وهو عند «**المتكلمين**» يرجع إلى شرح اسم باسم أشهر منه، و«**المنطقيون**» يقسمونه إلى حقيقي ورسمي ولفظي، وذلك أنه إمّا أن يراد به شرح الاسم أو المسمى، فإن أريد به شرح الاسم فهو اللفظي، وشرطه أن يكون مرادفاً وأشهر عند السامع، وإن أريد به شرح

---

(١) ووجه توقف ثبوت العلم بصحة الشرع على العقل أنّ كل مطلوب يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به ـ كالعلم بوجود الله تعالى وثبوت صفاته التي يتوقف عليها وجود أفعاله ـ لا يمكن منهجياً إثباته بالدليل النقلي وإلا لزم الدور؛ وذلك لأن العلم بصدقه ﷺ إنما يكون بواسطة العلم بالله تعالى الذي أظهر المعجزات على يديه لتصديقه والعلم بوحدانيته وانفراده بالتأثير في العالم إيجاداً وإعداماً، والعلم بأن الله كذلك يتوقف على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالوحدانية وبما يتوقف عليه وجود أفعاله بما فيها المعجزات التي قصد بها تصديق رسوله، فلو استفدنا العلم بالله تعالى وصفاته ـ التي يتوقف عليها فعله ـ من صِدْقِ الرسول لزم الدور.

المسمى فلا يخلو إما أن يبيّنه بما يتقوم به من الذاتيات، أو بما يختص به من اللوازم الخارجية المساوية له الظاهرة، والأول: الحقيقي، والثاني: الرسمي.

ولا بد في الحقيقي التام عندهم من ذكر الجنس الأقرب وهو تمام المشترك، والفصل وهو تمام المميز. والناقص ما اقتصر[١] فيه على ذكر الفصل.

ولا بد في الرسم التام من ذكر الجنس الأقرب والخاصة المساوية له المطردة المنعكسة، بشرط أن تكون أظهر منه. والناقص ما اقتصر فيه على ذكر الخاصة.

ولا يصح تبيين الشيء بنفسه، ولا بما هو أخفى منه، ولا بما يساويه، ولا بما لا يُعرَف إلّا بعد معرفته. مثال الأول قولك: الحركة: النقلة، وأنت تريد حدّا حقيقيّا. ومثال الثاني قولهم: النار: استقص شبيهٌ بالنفس. ومثال الثالث قولهم: الوتر: ما ليس يشفع. ومثال الرابع قولهم: الكيفية: ما تقع بها المشابهة، والمشابهة هي الاتفاق في الكيفية.

ومن جملة المبادئ: بيان العقل. ولا شك أنّ العقل يقال على معان مختلفة، فيقال العقل ويراد به الدِّية، ويقال على التُّؤَدَة، والسكون، وعلى علومٍ تجريبيّة. وليس هذا محل البحث، وإنما البحث عن العقل المشروط في التكليف.

وقد ذهب «**القاضي**» وأكثر «**المتكلمين**» إلى أنه بعضُ العلوم الضرورية[٢]، ونقحوا ذلك فقالوا: لا شك أنه ليس بمعدوم وإلا لما اختص بحُكمِه بعضُ الموجودات، وليس بقديمٍ إذ لا قديم إلا الله تعالى وصفاته، ولا جوهرٍ لِمَا عُرف من مذهبنا أنّ الجواهر متماثلة، فليس جوهراً بأن يوجب حُكماً لمثله أولى من جوهر.

---

(١) في (خ): والناقص يقتصر.

(٢) فتعريف العقل على ما اختاره القاضي الباقلاني رضي الله عنه: العلمُ بوجوب الواجبات الضرورية، واستحالة المستحيلات الضرورية، وجواز الجائزات الضرورية؛ كالعلم بوجوب التحيز للجرم، وكاستحالة اجتماع الحركة والسكون في محل واحد في وقت واحد، وكجواز وجود زيد وعدمه على البدل. وهذه العلوم الضرورية لا يخلو عاقل عن إدراكها بمجرد الالتفات إليها.

وإذا ثبت أنه من قبيل المعاني، فليس هو مغايراً للعلم لاستحالة اتصاف من ليس بعاقل بشيء من العلوم به، وليس من العلوم النظرية لأن وجودها مشروط بالعقل، والشيء لا يكون شرطاً في نفسه، وليس من العلوم الحسية لتحقُّقِ العقل مع فَقْد الحواس، فتعين أنه علم ببعض العلوم الضرورية، وهي كل علمٍ لا يخلو عن الاتصاف به ـ عند الذكر له ـ عاقل، ولا يتصف به من ليس بعاقل.

وقرره الشيخ «**أبو الحسن**» و«**الأستاذ**» بأنه لا فرق بين أن تقول: علمت الشيء، أو عقلته. واعترض بأنه لا مانع من اطراده وانعكاسه في ضروب من هذه العلوم، ولا يكون عينها. وأجابوا بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يقال: لعلَّ الموجب لكون العالِم عالِماً معنًى يقارن العلم غير العلم، وذلك يجرّ إلى السفسطة.

وأجاب «**الإمامُ**» في «**الإرشاد**» بأنّ غرضنا التعرض للعقل التكليفي، يعني: وهذا القدر كافٍ فيه، فإمّا أن تكون هذه العلوم هي العقل أو لازمُه، وأيّا ما كان فالشارع لا يكلفّ إلا من ثبتت له هذه العلوم الضرورية.

وقال في غير «**الإرشاد**»: وما حَوّم عليه إلا «**الأسد المحاسبي**» فإنه قال: هو غريزة يتأتى بها دَرْكُ العلوم وليست منها[1]. واختار أنه صفة يتأتى بها دَرْكُ العلوم وليست منها، فغيّر لفظ الغريزة بالصفة، قال: وهو بصيرة باطنة نسبته إلى المعلومات نسبة البصر إلى الموجودات، وهو أوسع تعلُّقا، والله أعلم.

وعن «**المحاسبي**» أيضاً أنه أنوار البصائر. وفيه استعارة وتجوّز. وعن «**الشافعي**» و«**مجاهد**» أنه آلة التمييز. ويبطل بالحواس. وقال «**الـجُبَّائي**» من «**المعتزلة**»: هو العلم الصارف عن القبيح، الداعي إلى الحسن. وقال بعضهم: هو ما يميز به بين خير الخيرين

---

(١) راجع ذلك في كتاب البرهان في أصول الفقه (١: ٩٦).

وشر الشرَّين. وهما رسمان، لا إنباء لهما عن حقيقته[١]. وقالت «**الفلاسفة**»: هو تهيئة الدماغ للفيض. وهذا على أصولهم الفاسدة. وقال بعضهم: هو جوهر لطيف في البدن ينبعث شعاعه فيه، بمنزلة السراج في البيت.

وكثيراً ما يطلق الشرعُ العقلَ على ثمرته وغايته: قال ﷺ: «العاقل من عقل عن الله تعالى أوامره»[٢]، وقال لعائشة وقد سألت عن رجلين أيهما أعبد: «إنما يسأل عن عقليهما» وقال: «أكثر أهل الجنة البُلْه، وأهل عليين ذووا الألباب». وعن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قسم الله العقل على ثلاثة أجزاء، مَنْ كنَّ فيه كمل عقله، ومَنْ لم يكنَّ فيه فلا عقل له: حسن المعرفة بالله، وحسن الطاعة لله، وحسن الصبر على أمر الله»[٣] والعقل بهذا الاعتبار غير المشروط في التكليف، ويزيد وينقص، والله أعلم.

واختلف في محل العقل من الإنسان، فقيل: الدماغُ لأنه يفسد لفساده، ويُعزى إلى «**أبي حنيفة**». وقيل: القلبُ، وهو الصحيح، ويُعزى إلى «**الشافعي**»، لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. وأما فساده لفساد الدماغ فلا يمتنع أن تكون سلامته شرطاً في اتصاف القلب به عادة.

وينبنى على هذا الخلاف أنه لو أوضح رأسه فأزال عقله فمن زعم أن محله الرأس ألزمه ديةً واحدة، ومن زعم أن محله القلب ألزمه ديَةً وأرش الموضحة.

وكذلك اختُلِف في محل العلم من الآدمي، فقيل: القلب. وقال بعض «**المتكلمين**» ومعظم[٤] «**الأطباء**»: الدماغ. ويقولون: إنه محل التفكر والتذكر، والله تعالى أعلم.

---

(١) في (أ): الحقيقة.

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان للبيهقي، فصل في فضل العقل.

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية، مسند الحارث؛ كتاب الأدب؛ باب ما جاء في العقل. وابن حجر في المطالب العالية، كتاب الأدب، باب العقل وفضله.

(٤) في (خ): وبعض.

الباب الثاني

في أحكـام المعلومات

البَابُ الثَّانِي
فِي أَحْكَـــامِ المَعْلُومَاتِ

قوله: (البَابُ الثَّانِي: فِي أَحْكَامِ المَعْلُومَاتِ. وفِيهِ مَسَائِل.

المَسْأَلَةُ الأُولَى:

صَرِيحُ العَقْلِ حَاكِمٌ بِأَنّ المَعْلُومَ إِمَّا المَوْجُودُ وإِمَّا المَعْدُومُ).

يعني بقوله «صريح العقل»: بديهة العقل، من غير توقف على نظر ولا تجربة ولا عادة، بل يكفي في حكمه بذلك خطور طرفي القضية بالبال. وهذا التقسيم الذي ذكره مبني على نفي الأحوال والوجوه والاعتبارات العقلية، فإن من أثبتها يزعم أن بين الوجود والعدم واسطة، ويقسِّم المعلومات إلى موجود ومعدوم، وما ليس بموجود ولا معدوم، وهو الثابت المسمى بالحال أو الوجه والاعتبار. والبحث في إثبات تلك الواسطة ونفيها من أغمض المباحث العقلية، فكيف يمكن دعوى نفيها ضرورة؟!

وأجيب عنه بأنه يقول: إن كل معلوم لا يخلو: إما أن يكون له ثبوت وتحقق في الخارج بوجهٍ ما أو لا، والأول الموجود، والثاني المعدوم، وهذا التقسيم بهذا التفسير حاصر ببديهة العقل فيقال له: إذا فسّرت الموجود بما له ثبوتٌ بوجهٍ ما صحَّ انقسامُه إلى ما له تقرُّرٌ استقلالاً من خارج، وإلى ما ليس كذلك، والأول عند مثبتي الأحوال هو الموجود، والثاني هو الحال، أو الوجه والاعتبار عند من ينفي الأحوال ويعترف بالعموم العقلي، ولا يردُّه إلى مجرد الألفاظ، فقد أثبتت الواسطة مع أنك تنفيها.

فإن قال: ما لا تقرر له من خارج لا حصول له في الذهن، فتقديرُ حصوله يكون حينئذ جهلاً، فلا أثبته.

قيل له: فقد احتججت في إثبات أنّ ما له تحقق بوجهٍ[١] ما لا يكون إلا في[٢] مستقل الوجود من خارج إلى دليل، والخصم من وراء المنع، فأين حكم العقل الصريح بأنّ المعلوم إما الموجود وإما المعدوم؟! بل صريح العقل إنما يحكم بأنّ كل معلوم إمّا ثابت أو منفي، ويقسم الثابت إلى ما يستقل بوجودٍ يخصُّه وإلى ما لا يستقل بوجود يخصه، وإنما هو وجهٌ في الموجود، وكل ما تشترك به الماهيات ويكون من صفات الأجناس والأنواع راجع إلى هذا القسم، ومن أنكر ذلك فقد سد على نفسه باب الحد والبرهان والتماثل والاختلاف.

والذي يُنكَر على من يثبت الأحوال إثباتُهم الاشتراك في الخارج لأنه لا يُتصوَّر في العقل قيامُ صفةٍ واحدة في محلّين، ولا اشتراك فيما يخص أحدهما، وأما أن السواد يشارك البياض في معقول المعنوية واللونية، ويفارقه في البياضية والسوادية، وأن ذلك أجزاء ماهيتهما، ولا يصح تقوُّم الأمور الثبوتية بالعدم، فذلك حقٌّ لا مرية فيه، ولا يخص كل وجه من هذه الوجوه وجود؛ وإلا لكان السواد مجموع وجودات، لا وجوداً واحداً.

قوله: (**وهَذَا يَدُلُّ على أمْرَيْنِ**:

ـ الأوَّلُ: أنّ تَصَوُّرَ مَاهِيَّةِ الوُجُودِ تَصَوُّرٌ بَدِيهِيٌّ؛ لأنّ ذلكَ التَّصْدِيقَ البَدِيهِيَّ يتَوَقَّفُ على ذلكَ التَّصَوُّرِ، ومَا يتَوَقَّفُ عَلَيْهِ البَدِيهِيُّ أوْلَى أنْ يَكُونَ بَدِيهِيّاً.

ـ والثَّانِي: أنّ المَعْدُومَ مَعْلُومٌ؛ لأنّ ذلكَ التَّصْدِيقَ البَدِيهِيَّ مَوْقُوفٌ على هذا التَّصَوُّرِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ هذا التَّصَوُّرُ حَاصِلاً لامتَنَعَ حُصُولُ ذلكَ التَّصْدِيقِ).

---

(١) بوجه: ليست في (خ).

(٢) ليست في (خ).

اعلم أن العقلاء اختلفوا في هذين الأمرين على ثلاثة أقوال: منهم من زعم أن تصور الوجود والعدم بديهي وهو اختيار المصنف. والثاني: أنّ ذلك نظري. والثالث: أن تصور الوجود بديهي، والعدم غير متصوَّر أصلاً.

وقد زعم المصنف أنّ العلم بالقسمة المدركة بصريح العقل يفيد أنهما متصوران وأن تصورهما بديهي، وقرره بأن التصديق موقوف على التصور، وإذا كان التصديق بديهياً كان التصور أولى أن يكون بديهياً، وإلا فيلزم من الشك في التصور الشك فيما يتوقف عليه، لكن الشك في البديهي محال، فالشك فيما يتوقف عليه محال، فتصور ذلك معلومٌ بالبديهة.

وقد تقدمت الإشارة إلى منع أنّ القسمة بديهية. ثم لو سُلِّم أنها بديهية فلا نسلم أنه يلزم من كون التصديق بديهيا أن يكون تصور ماهية المحكوم عليه والمحكوم به بديهيا؛ لما تقدم أن الحكم بالشيء على الشيء لا يتوقف إلا على الشعور به وتميُّزِهِ عند العقل، وهو أعم من الشعور بماهيته، فإنا نعلم بالضرورة بأن ماهية الباري سبحانه إما أن تكون معلومة للبشر أو ليس معلومة للبشر، وهذا التقسيم ضروري مع أنا لا نعقل ماهية الباري تعالى. وكذلك نحكم بوجود أرواحنا جزماً مع كثرة الأقوال في حقيقتها. وكيف يمكن دعوى تصور الوجود بالبديهة مع اختلاف العقلاء في أنه نفس الموجود أو غيره، أو أنه حالٌ أو ليس بحالٍ؟!.

وقد أحال بعض النُّظَّار حدَّه من وجهين آخرين:

ـ **أحدهما**: أنه بسيط، والبسيط لا يُحَدّ. وهذا الراد يزعم أنّ الحدّ لا بد أن يتركب من الجنس والفصل، وهذا إن سُلِّم فلا يلزم من تعذُّر اكتسابه بالحدِّ أن يكون معلوماً بالضرورة.

ـ **الوجه الثاني**: إن كل ما يفسر به الموجود من قولهم هو الثابت الماهية، أو الحاصل الماهية، أو المتقرر الماهية، أو ما يصح اتصافه بالقدم والحدوث، فلفظ الموجود أبين منه.

وهذا القائل يرى أن المقصود من الحدِّ شرحُ اسم باسم على وجه يرادفه ويكون أشهر منه عند السامع كما صار إليه «**المتكلمون**». وهو ضعيف أيضا؛ فإنه لا مانع أن تشتهر بعض الألفاظ عند السامع ولا يعلم اللفظ المساوي له من تلك اللغة أو من لغة أخرى عرفية أو غيرها.

وأمّا أنّ المعدوم معلوم، فقد نقل عن «**الكّرامية**» وبعض «**المعتزلة**» أنه غير معلوم. قيل: وهذا كلام متناقض؛ فإن الحكم عليه بأنه غير معلوم يستدعي كونه معلوماً.

وصار المحققون إلى أنه معلوم، وليس من شرط كونه معلوماً كونه شيئاً ثابتاً، فإنا نعلم أنّ القيامة ستكون، ونعلم انتفاءها الآن.

ونقل عن الأستاذ «**أبي إسحاق**» أنّ المعدوم غير معلوم. قال أصحابنا: وهو مبرأ من مذهب «**الكرامية**»، وإنما مراده أنه غير معلوم استقلالاً، بل من ضرورة العلم به سبق وجوده، أو ترقب وجوده، أو تقديره.

قال «**الإمام**»: والظن بأصحابنا أنهم لا يخالفون «**الأستاذ**»، فإن النفي المطلق لا يُعلَم، وإنما يُعلَم النفي مضافاً إلى ثابتٍ أو مقدَّرٍ.

وأورَد «**الأستاذ**» على نفسه سؤالاً، وأجاب عنه فقال: تعلّق العلم باستحالة اجتماع الضدين ونفي شريك الإله معلوم من غير تقدم وجود ولا ترقّبه ولا تقرّر لذلك أصلاً؟! وأجاب بأنّ غرضي مما أصَّلتُه(١) أنّ تصور علمٍ بنفي محض من غير إسناد النفي إلى إثبات ما غير معقول، والعلم باستحالة الضدين يستلزم تصور الضدين والاجتماع، فيقضي العقل باستحالة الثبوت من خارج، وكذلك شريك الإله لابد أن يستند إلى العلم بالإله والشريك، فيقضي العقل بانتفائه واستحالة وجوده من خارج، وإنما يعلم بإضافته إلى وجود ما.

---

(١) في (أ): أحلته.

قولـه: (المَسْألةُ الثَّانِيَةُ:

مُسَمَّى الوُجُودِ مَفْهُومٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ جَمِيعِ المَوْجُودَاتِ؛ لأنّا نُقَسِّمُ الوُجُودَ إلى الوَاجِبِ والمُمْكِنِ، ومَوْرِدُ التَّقْسِيمِ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ القِسْمَيْنِ. ألا تَرَى أنّهُ لا يَصِحُّ أنْ يُقَالَ: الإنْسَانُ إمَّا أنْ يَكُونَ مُرَكَّباً وإمَّا أنْ يَكُونَ حَجَراً؟! ولأنّ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ حَاصِلٌ بِصِحَّةِ هذا الحَصْرِ، وأنّهُ لا واسِطَـةَ بَيْنَهُما، ولَوْلا أنّ المَفْهُومَ مِنَ الوُجُودِ واحِدٌ وإلّا لَما حَكَمَ العَقْلُ بِكَوْنِ المُتَنَاقِضَيْنِ طَرَفَيْنِ فَقَطْ).

اعلم أن العقلاء اختلفوا في هذه المسألة أوّلا على مذهبين:

- منهم من زعم أن الوجود مقول على الموجودات بالاشتراك اللفظي، ويعزى إلى بعض «**الحكماء**» المتقدمين، و«**أبي الحسين**» من «**المعتزلة**»، والشيخ «**أبي الحسن**» من «**المتكلمين**». قال «**أبو الحسن**»: وجود الشيء نفسه وذاته، وهو متميز بعينه وذاته، لا بصفات وأحوال.

- ومنهم من زعم أنه مقول على الموجودات بمعنى يعمها. واختلف هؤلاء فزعمت «**المعتزلة**» أن الوجود شاهداً وغائبا حال زائدة على ماهية الي‍ء. وصار «**القاضي**» و«**الإمام**» إلى أنه ليس زائدا على الماهيات، وأنه مرادف لذات الشيء، ومفهومه لا يختلف شاهداً ولا غائباً، وتماثل الذوات واختلافها بعد الاشتراك في الوجود بصفات نفسية وهي أحوال، وقد يعبرون عنها بوجوه واعتبارات، ولا يضر الاختلاف في الألفاظ.

وعلى قول «**المعتزلة**» و«**القاضي**» و«**الإمام**» يكون مقولاً بالتواطئ. إلّا أن «**المعتزلة**» تزعم أنه خارج، وهو اختيار «**الفخر**» هنا وقول من أثبت شيئية المعدوم من «**المعتزلة**»، و«**القاضي**» يزعم أنه داخل.

وذهب أكثر «**الفلاسفة**» إلى أنه زائد على الماهيات الممكنة وعارض عليها، وأن وجود

الواجب لذاته غير عارض للماهية أصلاً، وأنه مقول على الواجب والممكن بالتشكيك، فإنه لواجب الوجود أوّل وأولى.

وأما قول الشيخ «**أبي الحسن**»: إن تمايز سائر الذوات بأنفسها، ووجودها نفس ماهيتها، وإن الاشتراك في الوجود ليس إلّا في التسمية، فقيل: إنه بعيد جداً؛ فإن وجود الباري تعالى معلوم لنا، وماهيته غير معلومة لنا، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

لا يقال: فَـ«**الشيخ**» يعتقد أن أخص وصف الباري سبحانه القدرة على الاختراع، وهو معلوم.

لأنا نقول: القدرة على الاختراع صفة معنوية، وسائر الصفات المعنوية لا يصح أن تكون أخص لمن قامت به؛ لأن قيامها يتوقف على تقرر الماهية، فلا تتقوّم الماهية بها، وماهيته عزَّ وجلّ غير معلومة لنا.

ورُدّ مذهبُه بأن وجود الباري تعالى إذا كان عين ماهيته، وماهيته غير معلومة، فكيف يمكن إقامة الدليل على إثبات ما ليس بمعلوم؟! والمحكوم عليه بأمرٍ ما لابد أن يكون متصوراً معلوماً.

وهذا ضعيف؛ فإنا قد أثبتنا له ماهية مخالفة لسائر الممكنات وإن لم نعلم ما به يخالف سائر الممكنات ضرورة توقف وجود الممكنات على مقتض يخالفها، وإلا افتقر إلى ما افتقرت إليه ودار أو تسلسل. فالشيء قد يحكم عليه تارة من نحو ذاته، وتارة من حيث توقف ما عُلِم ثبوته عليه، وبالوجه الذي أثبتوا به ماهية تخالف سائر الممكنات يثبت له وجود يخالف سائر الموجودات.

وأمّا ما احتج به المصنف على عموم مسمّى الوجود فحاصلة وجهان:

ـ **الأول**: صحة انقسامه ببديهة العقل إلى الواجب لذاته والممكن لذاته. وتقريره أن كل موجود إما أن يكون من حيث هو هو قابلاً للعدم أو لا، والأول الممكن لذاته،

والثاني الواجب لذاته، وتقييدهم بقولهم: «من حيث هو هو» احتراز من أن الممكن لذاته قد يجب لغيره؛ كما إذا تعلق علم الله تعالى وإرادته وقدرته بوقوع شيء، أو أخبر عن وقوعه فهو لازم الوقوع لا محالة، وقد يعبرون عن هذا بأنه واجب لغيره، كما أنه قد يمتنع لغيره مع إمكانه في نفسه. و«الحكماء» يدّعون أن بعض الموجودات كالعقول والنفوس الفلكية قديمة، وأنها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها. وسنقيم الدلالة إن شاء الله تعالى على اختصاص الباري وصفاته بالقِدَم.

قوله: «ومورد التقسيم مشترك»، يعني: فالوجود مشترك. اعترض على هذه الحجة وأمثالها بأن مورد هَذَا التقسيم لا يتعين أن يكون مشتركًا ولابد؛ فإنا نقسم الكلي إلى جزئياته كتقسيم الجنس إلى أنواعه، والنوع إلى أشخاصه، ومورد التقسيم مشترك، وقد يقسم الكل إلى أجزائه كقولنا: الإنسان: لحم وعظم وجلد وعصب، ولا يصدق اسم الإنسان على شيء منها، وقد يقسم اللفظ المشترك إلى مسمياته ولا يلزم أن يكون مورد التقسيم مشتركاً اشتراكاً معنوياً، بل في مجرد اللفظ، فما المانع أن يكون تقسيم الوجود إلى الواجب لذاته والممكن من تقسيم اللفظ إلى مفهوماته؟! وإليه صار «الحكماء» كقولك: العين ينقسم إلى عين الشمس وعين الماء وغير ذلك.

والجواب أن ما ذكرناه من القسمة قسمه حقيقية مانعة للجمع والخلو، ويتعين أن يكون بينهما مشترك معنوي. وقوله: «ما المانع أن يكون هذا من تقسيم اللفظ المشترك إلى مسمياته». قلنا: لو قدرنا اندراس العبارات وانطماس الرقوم والإشارات لوجدنا أنفسنا جازمةً بأن كل متقرر ثابت فهو إما أن يقبل الانتفاء بحال أو لا، وهذا لا يتوقف على وضع واضع ولا نصب ناصب.

ـ **الوجه الثاني**: في بيان أن الوجود مشترك بين الموجودات أن العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر وأنه لا واسطة بينهما، ولو لا أن المفهوم من الوجود واحد وإلّا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين.

تقرير هذه الحجة أنا نحكم بأنه لا واسطة بين كون الموجود واجباً لذاته أو ممكناً حكماً عاماً وقضية كلية لا نخص بهذا الحكم موجوداً دون موجود، ولو كان وجود كل شيء هو ذاته المميزة وعينه، والذوات مختلفة بحقائقها، لما أمكن الحكم بهذه القضية العامة إلّا بعد معرفة الماهيات بأسرها، وحيث حكمنا به حكما عاما مع الجهل بتلك الماهيات الخاصة أو بعضها دل على أن مورد التقسيم أمر مشترك غير ما تمايزت به الحقائق المتباينة، والوجود مورد التقسيم، فهو مشترك.



قوله: (المَسْألةُ الثَّالِثَةُ:

الوُجُودُ زَائِدٌ على المَاهِيَّاتِ).

وقد تقدم القول فيه ونقل المذاهب، وأن القول بأنه زائد على الماهيات مطلقا شاهداً وغائباً مذهب «**المعتزلة**»، وأنهم يزعمون أنه حال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، وأن «**القاضي**» و«**الإمام**» يزعمان أنه نفس الذات والعلم به علم بالذات، فالخلاف بينهما وبين «**المعتزلة**» في أنه عارض على الماهية مع اتفاقهم أنه ليس تمام الماهيات، وأن الشيخ «**أبا الحسين**» و«**أبا الحسين**» يزعمان أنه تمام الماهية، وصار إليه بعض قدماء «**الحكماء**». وقد أبطلنا هذا المذهب، فلم يبق إلا تحقيق البحث أنه داخل أو خارج. والعجب من المصنف أنه ينفي الحال، ويساعد «**المعتزلة**» على أنه زائد، والوجود ليس مما يوصف بالوجود وإلا تسلسل.

قوله: (**لأنَّا نُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ قَوْلِنَا: السَّوَادُ سَوَادٌ، وبَيْنَ قَوْلِنَا: السَّوَادُ مَوْجُودٌ. ولَوْلا أنّ المَفْهُومَ مِنْ كَوْنِهِ مَوْجُوداً زَائِدٌ على كَوْنِهِ سَوَاداً وإلّا لَمَا بَقِي الفَرْقُ**).

الاعتراض أنّا نسلم التفرقة بين القضيتين، ولا نسلم أنه لو لم يكن المفهوم من الوجود زائداً لما بقي الفرق، فإن الفرق بينهما اتحاد المحمول والموضوع في قولنا: السواد سواد، وتعددهما في قولنا: السواد موجود، وصحة الحمل يستدعي مغايرة المحمول والموضوع، ولا يلزم من مغايرتهما أن يكون زائداً عليه، فإن الحمل على قسمين: حملُ اشتقاق، وهو بالخارج كقولنا الإنسان عالم، وحمل مواطأة وهو حمل أجزاء الشيء عليه كقولنا: الإنسان جوهر، الإنسان جسم، الإنسان حيوان، الإنسان ناطق، وكل هذا الحمل ليس زائداً على ماهية الإنسان، فكذلك قولك: الجوهر موجود، والسواد موجود، والإله سبحانه موجود من جنس هذا الحمل عند «**القاضي**» و«**الإمام**».

فإن قيل: هذه الحجة إنما ذكرها المصنف لإبطال مذهب الشيخ «**أبي الحسن**» و«**أبي الحسين**» القائلين أن وجود الشيء عينه، فيكون قولهما: السواد موجود، بمنزلة قولهما: السواد سواد، والموجود موجود.

قلنا: ولا يتساويان أيضاً على هذا التقدير، فإنه مع مغايرة الألفاظ يصح الحمل على التسمية، كقولك: القمح حنطة، والسواد موجود، بمعنى أن الذي يسمى قمحا يسمى حنطة، والذي يقال عليه السواد يقال عليه موجود، ويكون الكلام مفيداً. وإذا قلت: السواد سواد، فلا حمل فيه ألبتة ولا فائدة، فافترقا.

قوله: (**ولأَنّـهُ يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ: العَالَمُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً ويُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَعْدُوماً، ولا يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ: المَوْجُودُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً وإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْدُوماً، ولَوْلا أَنّ الوُجُودَ مُغَايِرٌ لِلْمَاهِيَّـةِ وإِلّا لَمَا صَحَّ هَذَا الفَرْقُ**).

والاعتراض أنا لا يمكننا أن نقول: الموجود إما أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ لأن هذه القسمة متنافرة، فإنّ الموجود لا يكون لا موجوداً.

وأما قوله: «إنه يمكننا أن نقول: العالم يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً فيكون وجوده مغايراً له وزائداً عليه» فيشكل بأن وجود السواد نفسه يوصف بالإمكان، فإنه لو لم يوصف بالإمكان فإما أن يوصف بالوجوب أو الامتناع، ولا جائز أن يوصف بالوجوب مع أنه يوصف به الممكن فيكون الواجب صفة للممكن، وإنه محال، ولا جائز أن يوصف بالاستحالة لأن الفاعل أفاده فيكون الفاعل قد أفاد الممتنع وهو محال، فتعين أن يكون ممكنا في ذاته، وكل ممكن في ذاته فإنه يصح أن يكون موجودا ويصح أن يكون معدوماً، وكل ما كان كذلك فوجوده زائد على ذاته على ما زعم، وينقل الكلام إلى وجود الوجود ويتسلسل.

ثم إذا فسر العالَم بأنه كل موجود سوى الله تعالى، وحكم بأن وجوده وعدمه

عارضان على ماهيته، والمحكوم عليه يجب تقرره مع الحكم، فيلزم صحة تحقق ماهية العالم مع عدمه، وهو لا يقول بشيئية المعدوم، ولو قال به لأبطلناه.

وأيضا فإنه قد أخذ في مسمى العالم الموجود، فيكون موجوداً حال كونه معدوماً، فإذا تحقق أن نفي وجود كل ممكن لا تبقى معه الماهية دل على أنه غير زائد؛ إذ لو كان زائداً لناقض سلبه ثبوته مع بقاء الماهية كنفي سائر الأوصاف الزائدة على الماهيات.

ومعنى قولنا: «إن العالم أو الجواهر أو العرض يمكن وجوده ويمكن عدمه» أنه لا يلزم من فرض وجوده ولا انتفائه محال، فإذا عدم لا يبقى عالَم ولا جوهر ولا عرض، وإذا انتفى وجود السواد لا يبقى سواد لأن ماهية السواد لا تبقى بدون الوجود.

فإن قيل: لزوم انتفاء الماهية لانتفائه لا يلزم منه أن يكون داخلا فيها؛ لجواز أن يكون لازما خارجا مساويا، ويحقق أنه خارج أنّا يمكننا أن نعقل ماهية الشيء مع الشك في أنه موجود أو معدوم.

قلنا: لا ننكر أن بعض اللوازم كذلك، لكن أنت في هذا المقام تدعي الزيادة، وأن انتفاء الماهية عند انتفائه لأجل اللزوم الخارجي، وجاز أن يكون الانتفاء لأنه من الداخلات، فالاحتمال ضارّ لك، ولا يضرنا والحالة هذه لأنا في مقام التشكيك والاعتراض.

قوله: «إنا يمكننا أن نعقل ماهية السواد مثلاً مع الشك في وجوده». قلنا: لا نسلم إمكان تعقل ماهية ما مع فرض انتفاء الوجود عنها مطلقاً، بل لا يخلو تعقلها عن وجود ما ولو في الذهن، فإذا تقرر وجود شيء في الذهن أمكن النفس أن تطلب أن تلك الماهية متقررة من خارج أم لا، كما أنه إذا علم وجود زيد مثلاً أمكن أن يطلب أنه في الدار أو خارج عنها، أمّا إذا لم يعلم له وجود ألبتة فلا يمكن طلب ذلك، فإذاً لا تعقل ماهية منفكة عن وجود ألبتة، فلا يمكن طلب ذلك، فإذاً لا نعقل ماهية منفكة عن وجود ألبتة.

هذه غاية مباحثهم في هذه المسألة، وفيها غموض، ولذلك تزلزلت أقدامهم فيها، وحرف مدعي الزيادة إمكان التعقل للماهيات بدون الوجود، وحرف مدعي أنه ليس بزائد لزوم نفي الماهية في الخارج لنفيه، والله أعلم.



قوله: (**المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:**

المَعْدُومُ ليسَ بِشَيْءٍ. والمُرَادُ مِنهُ أنّهُ لا يُمْكِنُ تَقرُّرُ المَاهِيَّاتِ مُنفَكَّةً عَن صِفَةِ الوُجُودِ).

اتفق أصحابنا على أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات، وإنما هو نفي محض. ووافقنا على ذلك من «**المعتزلة**» «**أبو الهذيل**»[1] و«**أبو القاسم الكعبي**»[2]، و«**أبو الحسين البصري**»، غير أنهم يخالفوننا في تسمية المعدوم شيئاً، فالشيء عند أصحابنا يرادف الموجود، وعندهم يرادف الممكن.

واحتجوا لما قالوه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الكهف: ٢٣ ـ ٢٤] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠]، وأصحابنا يزعمون أن إطلاق ذلك مجازٌ لصحة نفي الشيئية عن المعدوم بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، والحقيقة لا يصح نفيها إلّا إذا أريد بذلك مبالغة كقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١]، ويصح نفي الشيئية عن المعدوم وإن لم ترد مبالغةً، والخلاف في ذلك يؤول إلى العبارات، والأمر فيه قريب.

وذهب البصريون من «**المعتزلة**» كـ«**الجبائي**» وابنه و«**أبي يعقوب الشحام**»[3] إلى

---

(١) هو: محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي العلاف (ت ٢٣٥ هـ) متكلم من شيوخ معتزلة البصرة، وإليه تنسب الهذيلية منهم. كف بصره، وخرف في آخر حياته، وتوفى بسامراء انظر الأعلام (٧: ١٣١).

(٢) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم الكعبي البلخي، (٢٧٢-٣١٩ هـ) أحد رؤوس المعتزلة، وإليه تنسب طائفة الكعبية منهم أقام ببغداد، وتوفى ببلخ. من مؤلفاته: أدب الجدل، تحفة الوزراء، التفسير انظرالأعلام (٤: ٦٥).

(٣) هو يوسف بن عبد الله أبو يعقوب الشحام (ت ٢٨٠هـ) متكلم معتزلى، من أهل البصرة، وانتهت رئاسة المعتزلة بها فى أيامه إليه. أخذ عن العلاف. من مؤلفاته: تفسير القرآن، الاستطاعة على المجبرة، الإرادة، دلالة الأعراض. انظر الأعلام (٨: ٢٣٩).

أن المعدومات ذوات ثابتةٌ في العدم على حقائقها، وكل جنس من أجناس الموجودات فإن أعدادها لا نهاية لها، وهي ثابتة في العدم، وصفة النفس عندهم كل صفة ثابتة للذات وجوداً وعدماً. ولم يصفوا الرب جل جلاله بالاقتدار على خلق الذوات، وإنما أثر القادرية عندهم في إخراج الذوات إلى الوجود، وأثبتوا صفات سموها تابعةً للحدوث ليست من آثار القادرية كتحيز الجواهر وقيام الأعراض بها. وقال «**الشحام**» بتحيز الجواهر في العدم وقيام الأعراض بها، وإذا كانت الجواهر ثابتة في العدم على حقائقها مع قيام الصفات بها فهو تصريح بقِدم العالَم، وقد كفّره أصحابه بذلك، وهو أوّل من قال بشيئية المعدوم.

قوله: (**والدَّلِيلُ عَلَيْهِ أنّ المَاهِيَّاتِ لَو كَانَتْ مُتقَرِّرةً في أَنْفُسِهَا لكَانَتْ مُتَشارِكَـةً في كَوْنِها مُتقَـرِّرَةً خَارِجَ الذِّهْنِ، ومُتَخَالِفَةً بِخُصُوصِيَّاتِها، ومَا بِهِ المُشَارَكَةُ غَيرُ مَا بِهِ المُخَالَفَةُ، فكَانَ كَوْنُها مُتَقَـرِّرَةً خَارِجَ الذِّهْنِ أَمْراً مُشْتَرَكاً فيهِ زَائِداً على خُصُوصِيَّاتِها، ولا مَعْنَى للوُجُودِ إلّا ذلكَ، فَيَلْزَمُ أنْ يُقَالَ: إنّها حَالَ عَرَائِهَا عَنِ الوُجُودِ كَانَتْ مَوْصُوفَةً بِالوُجُودِ، وهُو مُحَالٌ**).

والاعتراض لهم على هذه الحجة قولهم: إنا نسلم أنها تكون متقررة خارج الذهن، وأنه أمر مشترك فيه زائد على خصوصياتها، وقوله: «لا معنى للوجود إلّا ذلك» ممنوع، بل الوجود عندهم أخص من ذلك التقرر، فإنهم يثبتون الواسطة ويقولون: كل موجود ثابت، وليس كل ثابت موجوداً، ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص.

قوله: (**وأيْضاً فَإنّا نُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بينَ قَوْلنَا: السَّوَادُ سَوَادٌ، وبيْن قَوْلنَا: السَّوَادُ مُتَقَـرِّرٌ في الخَارِجِ، وهذا يَدُلُّ على أنّ كَوْنَهُ مُتَقَـرِّراً في الخَارِجِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ على المَاهِيَّـةِ**).

والاعتراض عليه أنّ الخصم يقول بموجب هذه الحجة أيضا، فإنه يسلم أن تقررها من خارج زائد على الماهية، ولا يسلم أن كل متقرر من خارج يكون موجوداً، بل ذلك محض ثبوت لا وجود، بناء على إثبات الواسطة.

والمعتمد لنا عليهم إما أن نقيم الدلالة على انتفاء الواسطة وتتوجه الحجتان المذكورتان عليهم، ويلزمهم أحد أمرين: إما الاعتراف بأنها ليست ثابتة في العدم، أو لزوم القدم. وإن أثبتنا الواسطة فنشير إلى جسم موجود مثلا، فنقول: هذا الجسم الموجود هل أفاده الفاعل شيئاً أم لا؟ فإن لم يفده شيئاً ألبتة، لا ماهيته ولا وجوده ولا اتصافه بالوجود، كان ذلك تصريحاً بالقِدَم. وإن أفاده شيئاً، فلا يخلو إما أن يفيده عين ماهيته، وهي عندهم حاصلة فيكون تحصيلاً للحاصل وهو محال. وإن أفاده الوجود فماهية الوجود إما أن تكون ثابتة في العدم أم لا، فإن لم تكن ثابتة في العدم كانت ممتنعة، والفاعل لا يفيد الممتنع. وإن كانت ثابتة في العدم، والوجود عندهم حال لا يوصف بالوجود، فليس له من الفاعل شيء. وإن أفاده الاتصاف فنقول: مفهوم الاتصاف إما أن يكون شيئاً أو لا، فإن لم يكن شيئاً امتنع إفادته. وإن كان شيئاً فإن كان ثابتاً في العدم وهو مما يقبل الاتصاف بالوجود نُقل الكلام إلى وجوده ويتسلسل، وإن لم يقبل الاتصاف بالوجود وهو ثابت في العدم فليس للجسم إذًا من الفاعل شيء البتة.

قوله: (**احْتَجُّوا بِأَنّ المَعْدُومَ مُتَمَيِّزٌ، وكُلُّ مُتَمَيِّزٍ ثَابِتٌ، فالنَّتِيجَةُ: المَعْدُومُ ثَابِتٌ. بَيَانُ الأُولَى**).

يعني تقرير المقدمة الصغرى، وهي قوله: «المعدوم متميز».

قوله: (**مِنْ وُجُوهٍ: الأَوَّلُ: أَنّا نُمَيِّزُ بَيْنَ طُلُوعِ الشَّمْسِ غَداً مِنْ مَشْرِقِهَا وبيْنَ طُلُوعِهَا غداً مِنْ مَغْرِبِها، وهذانِ الطُّلُوعَانِ مَعْدُومَانِ، فَقَدْ حَصَلَ الامْتِيَازُ في المَعْدُومَاتِ**).

يعني فنقضي بوقوع الأول وعدم وقوع الثاني بناء على ما علمناه من إخبار الصادق بأن للساعة أشراطاً، وأن لتلك الأشراط أزمنةً تزيد على زمن الغد.

قوله: (**والثَّانِي: أَنّا نَقْدِرُ على الحَرَكةِ يَمْنَةً ويَسْرَةً، ولا نَقْدِرُ على الطَّيَرانِ إِلَى السَّمَاءِ. فهَذِهِ الأَشْيَاءُ مَعْدُومَةٌ مَعَ أنّهَا مُتَمَايِزَةٌ**).

يعني أنّا نقضي بافتراق الحركات بالنسبة إلى اكتسابنا عادة، وإن كان جميعها من فعل الله تعالى على معتقدنا.

قوله: (**الثَّالِثُ: أنّا نُحِبُّ حُصُولَ اللَّذَّاتِ، ونكْرَهُ حُصُولَ الآلامِ، فَقَدْ وقَعَ حُصُولُ الامْتِيَازِ في هذهِ المَعْدُومَاتِ**).

اعلم أن جهات التميز للمعدومات كثيرة لا تكاد تنحصر، وإنما اقتصر على هذه الأمثلة الثلاثة لأنها متميزة بأنواعها، فالأول تميز بالنسبة إلى العلم، والثاني تميز بالنسبة إلى القدرة، والثالث تميز بالنسبة إلى الإدارة.

قوله: (**وبَيَانُ أنَّ كُلَّ مُتَمَيِّزٍ ثَابِتٌ**).

يعني تقرير المقدمة الثانية وهي الكبرى.

قوله: (**فَهُو أنَّ المُتَمَيِّزَ هُو المَوْصُوفُ بِصِفَةٍ لأجْلِهَا امْتَازَ عَنِ الآخَرِ، ومَا لَمْ تَكُنْ حَقِيقَتُـهُ مُتَقرِّرَةً في الخَارِجِ امتَنَعَ كَوْنُهُ مَوْصُوفاً بِالصِّفَةِ المُوجِبَةِ للامْتِيَازِ**).

والاعتراض من وجهين غير ما ذكره المصنف:

ـ **الأول**: أنّا نقول: ما تعني بقولك: «كل معلوم متميز» إن أردت متميزا في الخارج فممنوع، وهو المتنازع فيه، وإن أردت في العلم فمّسلم، ولا يلزم من تميزه في العلم والمعقول تميزه من خارج.

ـ **الثاني**: قوله: «إن المتميز هو الموصوف بصفة لأجلها امتاز عن الآخر»، فنقول: إنا نسلم أن الاختصاص بالصفة يكون تميُّزاً، ولا نسلم أنه لا تميز إلّا بالاختصاص بالصفة، فإن تميز الأنواع لا يكون إلّا بالصفات الثابتة المسماة بالأحوال أو الوجوه أو الاعتبارات، كتميز السواد عن البياض بالسوادية، والبياض عن السواد بالبياضية، وأما تميز الأشخاص فقد يكون بصفات المعاني بأن يقوم بأحد الجوهرين معنىً يثبت ضدُّه في

الآخر أو عدمُه. وقد يكون بمجرد الإضافة كتميّز الجوهرين المتساويين في صفات المعاني باختصاص كل واحد منهما بحيز غير حيز الآخر، وتميز البياضين بالإضافة إلى محلين، أو بالنسبة إلى زمانين إن اتحد محلهما.

والحاصل أن التميز كما يكون بالصفات المتباينة المنسوبة لأمور ثابتة فقد يكون بمجرد الإضافة، والإضافة لا تستدعي أن يكون معروضها أمراً وجوديا، وتميز المعدومات لا يكون إلّا بالإضافة، فانك تفرق بين عدم العلة وعدم المعلول، وبين عدمها وعدم الشرط، وبين عدم الجوهر وعدم العرض بإضافة العدم إلى ماهيةٍ موجودة أو مقدرة، والإضافات ليست أموراً ثابتة على ما نحققه إن شاء الله تعالى في فصل انقسام الأعراض.

ولأجل هذا صح من المصنف الجواب بالنقض على هذه المقدمة بما أشار إليه من الامتياز الواقع في المعدومات بما سلم الخصم تميُّزه، مع أنه ليس بثابت في العدم، فقال:

(والجَوَابُ أنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مَنْقُوضٌ بِتَصَوُّرِ الْمُمْتَـنِعَاتِ).

يعني: ولا خلاف بين «**الأشعرية**» و«**المعتزلة**» في أنها غير ثابتة في العدم.

قوله: **(وتَصَوُّرِ المُرَكَّـبَاتِ)**.

يعني بالقوة الخيالية كما مثّل.

(كَجَبَلٍ مِنْ يَاقُوتٍ وبَحْرٍ مِنْ زَئْبَـقٍ).

فإن التميز في هذه لا يتأتى إلّا باتصاف الجواهر بأعراض مخصوصة، وهي لا تتصف بالأعراض في العدم عند «**المعتزلة**»، خلا «**الشحام**».

قوله: **(وبِتَصَوُّرِ الإضَافَاتِ المُمْكِنَاتِ كَكَوْنِ الشَّيْءِ حَاصِلاً في الحَيِّزِ حَالاً ومَحَلاًّ، فَإنَّ هذهِ الأُمُورُ مُتَمَايِزَةٌ في العِلْمِ مَعَ أنَّها نَفْيٌ مَحْضٌ بِالاتِّفَاقِ)**.

أمّا كونه حالاً ومحلاً فكما يوصف الجوهر بالعرض فإن العرض حال فيه والجوهر محل له، وهو مجرد إضافة، وكل هذه الوجوه يقع التميز بها من غير اختصاص أحد المتميزين بصفة تقوم به.

ومما احتجوا به على ثبوت شيئية المعدوم أن وجود كل ممكن مسبوق بإمكان وجوده، وإمكان وجوده صفة ثابتة، والصفة الثابتة تستدعي محلاًّ ثابتاً، فالماهيات ثابتة قبل وجودها.

والجواب عنه منع أن الإمكان صفة ثابتة، وأنها تستدعي محلاً ثابتاً. سلّمناه، لكن لا نسلم أن سبق الإمكان على الوجود سبق زماني، بل سبق ذاتي كتقدم جزء الماهية على الماهية، وهما معاً في الوجود والزمان، وكتقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم وهما معاً في الزمان. والله أعلم.



قوله: (**المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:**

حَكَمَ صَرِيحُ العَقْلِ بِأَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فَهُو إِمَّا واجِبٌ لِذَاتِهِ أَوْ مُمكِنٌ لِذَاتِهِ).

يعني كما تقدم أن كل موجود إما أن يكون من حيث هو هو قابلاً للعدم أوْ لا، والأول هو الممكن لذاته، والثاني هو الواجب لذاته، ولا واسطة بين النفي والإثبات.

قوله: (**أَمَّا الوَاجِبُ لِذَاتِهِ فَلَهُ خَوَاصّ**).

يعني أحكامًا تثبت له ولا تثبت لغيره.

قوله: (**الأُولَى: الشَّيْءُ الوَاحِدُ لا يُمْكِنُ أن يَكُونُ واجِباً لِذَاتِهِ ولِغَيْرِهِ مَعاً؛ لأَنَّ الوَاجِبَ لِذَاتِهِ هُو الَّذِي لا يَتَوقَّفُ على الغَيْرِ**).

يعني أنه غير مستفادٍ من غيره.

قوله: (**والوَاجِبُ لِغَيْرِهِ هُو الَّذِي يتَوقَّفُ علَى الغَيْرِ**).

يعني أنّ وجودَه من غيره.

(**فَكَوْنُهُ واجِباً لِذَاتِهِ ولِغَيْرِهِ مَعاً يُوجِبُ الجَمْعَ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ**).

يعني فيكون مستفاداً من غيره لا مستفاداً من غيره، ويكون وجوده لذاته لا لذاته، وذلك عين الجمع بين النقيضين.

قوله: (**الثَّانيَةُ: الوَاجِبُ لِذَاتِهِ لا يَكُونُ مُرَكَّباً**).

يعني لا يتركب من أجزاء حسية كالجسم عند «**المتكلمين**»، لا متفقة في الماهية كأجزاء الماء والنار والهواء والتراب، ولا مختلفة كأجزاء الحقائق المعدنية والنباتية والحيوانية، ولا من أجزاء عقلية، لا من مادة وصورة كالجسم عند «**الحكماء**»، ولا من جنس وفصل كالإنسان والطائر والسواد والبياض.

قوله: **(لأنَّ كُلَّ مُرَكَّبٍ فَهُو مُفْتَقِرٌ إلى جُزئِهِ، وجُزْؤُهُ غَيْرُهُ، وكُلُّ مُرَكَّبٍ مُفْتَقِرٌ إلى الغَيْرِ، والمُفْتَقِرُ إلى الغَيْرِ لا يَكُونُ واجِباً لذَاتِهِ على مَا ثَبَتَ تَقْرِيرُهُ)**.

اعلم أنّ هذا المطلب لا يتمشى على هذا الوجه إلّا على أصول «**الفلاسفة**»، وقد تمسكوا بهذه الحجة في إثبات الوحدانية لواجب الوجود، ونفوا بها عنه الكمية المتصلة والمنفصلة، وساقهم ذلك إلى أن قالوا: الرب سبحانه لا يتصف بصفة ثبوتية، لا نفسية ولا معنوية، وإن جميع ما يوصف به واجب الوجود يرجع إلى سَلْبٍ أو إضافة أو مركَّب منهما، واقتضى ذلك أنه يوجِب بالذات عندهم لا اختيار له. قالوا: وإذا كان موجِباً بالذات، وهو واحد من كل وجه، فلا يتصور أن يصدر عنه ـ بغير واسطة ـ سوى موجود واحد. ثم عيّنوا ذلك الواحد فقالوا: إنه عَقْلٌ، يعنون جوهراً روحانيّاً مجرَّداً عن المادة ولواحقها، ثم أوجب هذا العقل الصادر الأول عقلاً باعتبار كونه عقلاً، ونفساً باعتبار صدوره عن الغير، وباعتبار إمكانه في نفسه مادةً في الفلك، وباعتبار وحدته صورة له، ثم أوجب العقل الثاني كذلك، ثم الثالث كذلك إلى العقل الفياض، وهو العقل المنسوب إلى فلك القمر، فتلك الموجبات عشرة عقول وتسع أنفس وتسعة أفلاك، ثم حدثت العناصر واختلطت وامتزجت واستعدت لقبول الصور المختلفة في عالَم الكون والفساد. ثم إنّ العقل الفياض يفيض على كل قابل بحسب ما يقبله، والفيض واحد والاختلاف بحسب القوابل والحوامل.

ولا يخفى على لبيب ما في هذه الكلمات من التحكُّمات التي لم يدل عليها عَقْلٌ ولا أرشد إليها نَقْلٌ من تعيين هذه الموجبات الخاصة، ووقوف العقول والنفوس والأفلاك على عدد مخصوص، ونسبة وجود أعظم الموجودات إلى وجوه في العقل وإضافات. وموجَب ما ذكروه من التعليل أن لا يتخصَّصَ مِثْلٌ عن مثلٍ، وأن لا يتأخر شيء من الممكنات. وأنه متى عدم حادث من الأعراض عُدمت سائر العِلَل إلى أن ينتهي العدم إلى العلة الأولى.

وإذا ثبت إبطال كون الصانع علة أو طبيعة، وتعيَّن أنه فاعل بالاختيار، وتحقق أن الفاعل بالاختيار يجب اتصافُه بالعلم والقدرة والحياة، وقضَى العقلُ بوجوب هذه الصفات، وأنه لا يصح في العقل ارتفاعها عنه كما لا يصح في العقل ارتفاع ذاته، ثبت الاستغناء، وزالت الحاجة، وافتقر كل ممكن في وجوده إليه: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

والاعتراض على ما ذكره المصنف من الحجة أن يقال: قولكم: «كل مركب مفتقر إلى غيره» ما تعنون بافتقاره إلى غيره؟ إن عنيتم أنّ ذلك الغير يفيده الوجودَ فمسلَّم أنه ينافي وجوبَه بذاته، ونحن لا ندّعيه، وإن عنيتم أنه لا يفيده الوجود، وإنما المعنيُّ به أنه لا تُتصوَّر ماهيتُه ولا يوجَدُ إلّا موصوفاً به، فلِمَ قلتم: إن هذا التوقُّفَ في العلم أو الوجود ـ الذي سميتموه افتقاراً ـ ينافي وجوب الوجود أو يستلزم الإمكان؟! فإن الإمكان إنما يتحقق بصحة الارتفاع، وإذا كانا واجبين، ولا يصح في العقل ارتفاعُهما ولا ارتفاع أحدهما فلا إمكان ولا احتياج إلى الغير.

فاتركوا لفظ الافتقار والإمكان الموهمين بالحاجة إلى المؤثر، وقولوا: كل موجودين متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما، وليس أحدهما علة للآخر ولا معلولا له ولا لغيره، ففَرْضُ وجودهما محال، وانظروا هل تجدون هذه القضية ضرورية أو تجدون عليها دليلا. ونحن من وراء المنع لذلك، ولا يجدون إليه سبيلا لولا المغالطة بلفظ الافتقار الموهم واستعماله لمطلق التوقُّف، ومطلَقُ التوقف لا يقتضي ذلك إلا مع صحة النفي عقلاً، لا تقديراً في الخيال ووَهْماً.

ولمّا اعتقد «**الفخر**» صحة هذه الحجة التي ذكرها، واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله تعالى، استشعر النقْضَ بصفات الله تعالى، فقال مرة: «هذا مما نستخير الله فيه»، وجزم أخرى وصرّح بكلمة لم يسبق إليها فقال: «هي ممكنةٌ

باعتبار ذاتها، واجبةٌ بوجوب ذاته». وضاهي قول «**الفلاسفة**»: إنّ العالَم ممكن باعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه. ونعوذ بالله من زلَّة العالِم(١).

والملجئ له إلى ذلك فراره من التركيب، هذا مع أنّ الشيء لا يتكثربتكثُّرِ صفاته كما لا يتكثر بتكثُّرِ اعتباراته(٢). والتركيب في الذات لازم له أيضاً، فإنّ ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والإرادة متميِّـزَةٌ عن الأخرى في العقل والوجود، فإنّ منها ما لا يتعلق وهي الحياة، ومنها ما يتعلَّقُ ولا يؤثِّـرُ كالعلم، ومنها ما يتعلق ويؤثِّـر كالقدرة والإرادة، ويضاد بعضها ما لا يضاد البعض الآخر، وكل ما أمكن تعقُّلُه مع الذهول عن شيء فهو غيرٌ له عند المصنف وإن لم تطلق الأئمة الغيرية لما في ذلك من إيهام المفارقة.

وإذا تمايزت اختلفت واقتضت وجوهاً مختلفة في المقتضي لها، فالوجه الذي أوجب الحياة غيرُ الوجه الذي أوجَب العلم، والوجه الذي أوجبهما غيرُ الوجه الذي أوجب الإرادة، وكذلك القدرة.

ولما استشعرت «**الفلاسفة**» هذا الإشكال لم يسعهم إلّا نفي الصفات، ولبّسوا على المسلمين بإطلاقها مع نَفْيِ حقائقها، وفسروها بأمور مباينة لماهياتها، كتفسيرهم كونه عالمًا بأنه ليس بجسم ولا جسماني، وهم مساعَدون على هذا التنـزيه، ومطالَبون بإثبات أنه عالِمٌ بما دلت عليه الأفعال من الإحكام والإتقان.

واعتماد الأصحاب في إثبات الوحدانية لله تعالى كما أشار إليه الكتابُ العزيز من دلالة التمانع، وعلى وحدة ذاته وتنزهه عن التركيب بأنه سبحانه فاعل باختيار، والفاعل

---

(١) إنما استعاذ من زلة العالِم لأن العالِم تتبعه الناس في زلّته، بخلاف الجاهل.

(٢) هذا سند لفساد مقدمة الفلاسفة القائلة بأن الموصوف يتركب باعتبار صفاته، وبيانه أن الجوهر الفرد مثلا حق، وهو يتصف بالإمكان وبكونه في جهة وبكونه في حيز وبكونه لا يقبل القسمة وبكونه متحركا أو ساكنا، ومع ذلك هو شيء واحد لا تركب فيه.

بالاختيار يجب اتصافُه بالعلم والقدرة والإرادة والحياة، ولو فُرِض تركّب ذاته من جزئين فإمّا أن يقوم بكل جزء حياة وعلم وقدرة وإرادة فيلزم التعدد في الإله، أو يقوم بالجملة صفة واحدة، فيؤدي إلى انقسام ما لا ينقسم، أو يقوم ببعضها دون بعض فإن أوجب الحكمَ للجملة لزم ثبوتُ حكمِ المعنى لغير ما قام به، وإن اختص حكمُه بمحله كما في حقنا في بعض الصفات كالعلم ونحوه فيفتقر إلى مخصِّصٍ، وكل مفتقر ناقصٌ حادثٌ، وهذا منافٍ لما ثبت له سبحانه من الاستغناء المطلق.

قوله: (**الثَّالِثَةُ: الوُجُوبُ بِالذَّاتِ لا يَكُونُ مَفْهُوماً ثُبُوتِيّاً**)[١].

وزعمت «**الفلاسفة**» أنه مفهوم ثبوتي، وهو عند «**المتكلمين**» راجع إلى سَلْبٍ، إذ معناه سَلْبُ قبول العدم، ويلزم منه أنه غيرُ مستفاد من غيره.

---

(١) وإلى عدمية الوجوب ذهب الفخر في «**الملخص**» (مخطوط) فقال: إن أريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك في كون ذلك عدميا، وإن أريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهو أيضا لا يمكن أن يكون أمرا ثبوتيا لوجوه ثلاثة:

* **الأول**: لو كان أمرا ثبوتيا لكان مساويا في ثبوته لسائر الموجودات ومخالفا لها في ماهيته، وما به الاشتراك مغاير لما ليس به الاشتراك، فوجوده مغاير لماهيته؛ ثم ماهيته إن لم تكن مستحقة لذلك الوجود لما هي هي كانت ممكنة العدم لما هي هي، فيكون الواجب لذاته أيضا ممكن العدم لما هو هو، وهو خلف. وإن كانت مستحقة لذلك الوجود كان استحقاق ماهيته لوجوده إن كان زائدا لزم التسلسل، وإن لم يكن زائدا لم يكن الوجوب ثبوتيا، وهو المطلوب.

* **الثاني**: استحقاق الوجود متقدم عليه، فلو كان الاستحقاق وصفا ثبوتيا لكان ثبوت الصفة للموصوف قبل ثبوت الموصوف، هذا خلف.

* **الثالث**: لو كان وصفا ثبوتيا لكان لا محالة خارجا عن الذات؛ لأن استحقاق الماهية للوجود نسبة خاصة لها، والنسبة متأخرة عن كل المنتسبين، والمتأخر عن الشيء خارج عنه، وكل ما كان خارجا عن الشيء وكان محتاجا إليه كان ممكنا لذاته، وكل ما كان ممكنا لذاته فلا يجب إلا لوجوب سببه، فتكون للماهية وجوب قبل هذا الوجوب، هذا خلف.

والعجب من «**الفلاسفة**» أنهم فرّوا من التركيب مع حكمهم بأن مفهوم الوجوب أمر ثبوتي، وميزوا به وجود الباري سبحانه فيكون مركبّاً. ولا يغنيهم قولهم: «إن وجوبه ليس زائداً»، فإنا نعقل كونه موجوداً ثم نطلب معرفة وجوبه بوسطٍ، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

قوله: (**وإلّا لكَانَ إمَّا تَمامَ المَاهِيَّةِ، أوْ جُزْءاً مِنْهَا، أوْ خَارِجاً عَنْهَا**).

وَجْهُ الحصر أنّ كل مقول على شيء لا يخلو إمّا أن يتوقف فَهْمُ ماهيته عليه أوْ لا، الثاني الخارِج، والأوّل لا يخلو إمّا أن يكون مفهومه كافياً في فَهْمِ الماهية أوْ لا، الأول هو التمام، والثاني هو الجزء.

قوله: (**والأوَّلُ بَاطِلٌ لأنَّ صَرِيحَ العَقْلِ نَاطِقٌ بِالفَرْقِ بيْنَ الوَاجِبِ لذَاتِهِ وبَينَ نَفْسِ الوُجُوبِ بِالذَّاتِ**).

يعني أنّ الوجوب نفس الوصف، والواجب ذو الوصف، والفرق بينهما كالفرق بين العلم والعالِم.

قوله: (**وأيْضاً فَكُنْهُ حَقِيقَةِ الله تَعَالى غَيْرُ مَعْلُومٍ للبَشَرِ، ووُجُوبُهُ لذَاتِهِ مَعْلُومٌ، والمَعْلُومُ مُغَايِرٌ لِما هُو غَيْرُ مَعْلُومٍ**).

هذا واضح.

قَوْلُهُ: (**والثَّانِي بَاطِلٌ وإلّا لَزِمَ كَوْنُ الوَاجِبِ لذَاتِهِ مُرَكَّباً**).

يعني من الوجوب وغيره ضرورةَ كونه جزءًا.

قوله: (**والثَّالِثُ أيْضاً بَاطِلٌ لأنّ كُلَّ صِفَةٍ خَارِجَةٍ عَنِ المَاهِيَّةِ لاحِقَةٍ بِها فَهِيَ مُفْتَقِرَةٌ إلَيْهَا**).

يعني إلى الماهية.

قوله: (**وكُلُّ مُفْتَقِرٍ إلى الغَيْرِ مُمكِنٌ لذَاتِهِ، فَيَكُونُ واجِباً لغَيْرِهِ، فيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الوَاجِبُ بِالذَّاتِ مُمكِناً لذَاتِهِ واجِباً لغَيْرِهِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

والاعتراضُ أنّ موجب هذا التقرير يلزمه ردُّ الصفات الإلهية المعنوية إلى سَلْبٍ بعَيْنِ ما ذكر، ولا يخفى ما فيه من المحالات.

قوله: (**وأَمَّا المُمْكِنُ لذَاتِهِ فَلَهُ خَوَاصٌّ: الأُولى: المُمْكِنُ لذَاتِهِ لابُدَّ أَنْ تَكُونَ نِسْبَةُ الوُجُودِ والعَدَمِ إِلَيْهِ على السَّوَاءِ**).

هذا رأي المحققين. وذهبت شرذمة إلى أنه لا يتمنع أن تكون نسبة الوجود أو العدم إلى بعض الممكنات أولى.

قوله: (**إذْ لَوْ كَانَ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ أَوْلَى بِهِ فَإِنْ كَانَ حُصُولُ تِلْكَ الأَوْلَوِيَّةِ يَمْنَعُ مِنْ طَرَيَانِ العَدَمِ عَلَيْهِ فَهُو واجِبٌ لذَاتِهِ، وإِنْ كَانَ لا يَمْنَعُ فَلْنَفْرِضْ مَعَ حُصُولِ ذلكَ القَدْرِ مِنَ الأَوْلَوِيَّةِ تَارَةً مَوْجُوداً وتَارَةً مَعْدُوماً، فَامْتِيَازُ أَحَدِ الوَقْتَيْنِ عَنِ الآخَرِ بِالوُقُوعِ إِنْ لَمْ يَتوقَّفْ على انْضِمَامِ مُرَجِّحٍ إليْهِ فَيَلْزَمُ رُجْحَانُ المُمْكِنِ المُسَاوِي لا لِمُرَجِّحٍ، وهُو مُحَالٌ. وإِنْ تَوقَّفَ لَمْ يَكُنِ الحَاصِلُ أَوَّلاً كَافِياً في حُصُولِ تلكَ الأَوْلَوِيَّةِ، وقَدْ فَرَضْنَاهُ كَافياً، هذا خُلْفٌ. فَثَبَتَ أَنّ الشَّيْءَ متى كَانَ قَابِلاً للوُجُودِ والعَدَمِ كَانَتْ نِسْبَتُهُمَا إِلَيْهِ على السَّوِيَّةِ**).

تمام هذا الدليل بتقرير نظيره في طرف العدم وهو أن يقال: لو كانت تلك الأولوية تمنع من طريان الوجود عليه كان ممتنعاً، وإن لم تكن تلك الأولوية مانعةً جرى التقسيم إلى آخره.

والاعتراض عليه أنه يشكل بأمور:

ـ **الأول**: الممكن الباقي، فإنه قابل للوجود والعدم، ونسبةُ الوجود أولى به لاستغنائه في بقائه عن المقتضي، وإلّا كان تحصيلاً للحاصل.

ـ **الثاني**: أنّ الشيء قد توجد علتُه، ويتوقف إيجابُها معلولها على شرط لم يوجَد، وما كان كذلك كان الوجود أولى به مع إمكانه.

ـ **الثالث**: العالَم قبل وجوده ممكن الوجود والعدم، والعدم أولى به لاستغنائه عن المرجح، فإنه يمتنع نسبة العدم إلى المؤثِّر، ولأنه تحصيل الحاصل أيضا.

ومما اعتمد عليه المجوّزون أيضاً أن الموجودات السيالة كالحركة والزمان والأصوات إذا وُجد منها شيء فهو ممكن، والعدم في ثاني زمن وجوده أولى به وإلّا لصح بقاؤه. وعلى رأي «**الأشعرية**» هذا الإلزام متحقق في جملة الأعراض لاعتقادهم استحالة بقاء جميعها.

والجواب عن الأول أن نقول: من زعم أنّ الباقي باقٍ ببقاءٍ فلا شك أن الشكّ لا يتوجه عليه. ومن قال إنه لا يحتاج إلى بقاء فيقول: الوجود الحاصل للجوهر الباقي في الزمن الثاني والثالث هو عين الوجود الأول، ومعنى بقائه إضافتُه إلى أزمنة متتالية، والواحدُ لا يتعدد بإضافته إلى الأزمنة كما لا يتعدد بإضافته إلى الأمكنة، وإذا كان وجوداً واحداً ولم يترجح بنفسه، بل بالفاعل، وبعد أن ترجح أولاً لم يترجح ثانياً لأنه تحصيل الحاصل، فلم تكن أولوية الوجود له من حيث كونه ممكناً من نفسه[1]، بل من الخارج.

وعن الثاني أنا نمنع وجود شيء عن علة، بل نقول: وجود الممكنات كلها حاصل بالفاعل المختار، فلا علة ولا معلول في المعقولات. ثم لو سلِّم التعليل العقلي فلا نسلِّم صحة توقف اقتضاء العلة العقلية على شرط، فإنها تقتضي حُكْمَها لنفسها، وتأُخّرِ صفة النفس محال.

نعم، قد يتوقف وجودها على شرط، كالعلم يوجب لمن قام به كونه عالما ويتوقف

---

(١) في (خ): ممكنا بنفسه.

وجوده على الحياة. وأمّا العلل الشرعية فيجوز أن يتوقف اقتضاؤها على شرط لأنها بالجَعْلِ والوَضْعِ، وللواضع أن يضعها كيف شاء.

وعن الثالث: أنّ عدم العالَم في الأزل واجب لأنه متى قُدِّرَ وجوده لا يكون إلّا حادثاً، إذ لا موجد عندنا سوى الفاعل المختار، والفاعل المختار لابد أن يكون قاصداً إلى إيجاده، والقَصْدُ إلى إيجاده الشيء يستلزم سَبْقِ عدمه على وجوده، إذ القصد إلى إيجاد الموجود محال، فلو وجد في الأزل لكان حادثاً أزلياً وهو محال. ووجوب عدمه أزلا لا ينافي إمكان وجوده وعدمه بالنسبة إلى نفسه، فإن الممكن لذاته قد يمتنع لغيره، كما يجب لغيره عند الخصم. وأمّا عدمه قبل وجوده في وقت لا يمتنع أن يكون موجوداً فيه، فإنما يترجَّح بالإدارة الأزلية، فإنها كما خصَّصت وجودَ العالَم بوقت معيَّنٍ خصَّصَت عدمَه بما قبله، فلم يترجَّح العدمُ الممكن إلّا بمرجِّحٍ.

وعن الرابع: أن كل ما يُفرَض امتناع بقائه بعد حصوله ـ مع إمكانه في نفسه ـ فصحة وجوده في كل زمان باعتبار ذاته، ولزوم عدمه في ثاني زمان من وجوده كلزوم وجوده في زمان إرادة وجوده، فإن ماهيته إذا لم تقبل البقاء كان من لازم إرادة وجوده في زمنٍ معيَّن عدمُ وجوده في ثاني زمان من وجوده.

والحاصل أنّ الإمكان بالذات لا ينافي وجوب الوجود بالغير في وقت معيَّنٍ، وهذا كما نقول: إن الباقي في حال بقائه ممكن في نفسه، ولا يصح القَصْدُ إلى فِعْلِه لأنّ صحة القصد إلى إيجاده مشروطة بعدمِه قبل ذلك الزمن، وإذا كان موجوداً فقد فات شرطُ صحة القصد إلى إيجاده، ولم يقتض ذلك خروجَه عن كونه ممكناً، ولا اقتضى ذلك قصوراً في القدرة، إذ كان ذلك إنما نشأ من إرادته لوجوده قبل ذلك الزمن.

ومثار هذه الإشكالات إنما نشأ عن أمر واحد، وهو الغفلة عن أنّ الممكن بذاته لا مانع أن يجب أو يمتنع لغيره، فيُظَن أن الامتناع للغير أو الوجوب للغير امتناعٌ بالذات أو

وجوبٌ بالذات، وهذا بخلاف الممتنع لذاته والواجب لذاته فإنهما لا يكونان إلّا كذلك.

قوله: (**الثَّانيَةُ: المُمْكِنُ المُسَاوِي لا يَتَرَجَّحُ أحَدُ طَرَفَيهِ على الآخَرِ إلّا لِمُرَجِّحٍ، والعِلْمُ بِهِ مَرْكُوزٌ في فِطْرَةِ العَقْلِ، بَل في فِطْرَةِ طِبَاعِ الصِّبْيَانِ؛ فإنَّكَ لَوْ لَطَمْتَ وجْهَ الصَّبِيِّ وقُلْتَ لهُ: حَصَلَتْ هذِهِ اللَّطْمَةُ مِنْ غَيْرِ فَاعِلٍ ألْبَتَّةَ فإنَّهُ لا يُصَدِّقُكَ. بَلْ في فِطْرَةِ البَهَائِمِ، فَإنّ الحِمَارَ إذَا أحَسَّ بِصَوْتِ الخَشَبةِ فَزِعَ لِأنَّهُ تَقَرَّرَ في فِطْرَتِهِ أنّ حُصُولَ صَوْتِ الخَشَبةِ بِدُونِ الخَشَبةِ مُحَالٌ. وأيْضاً فَلَمَّا كانَ الطَّرَفَانِ بِالنِّسْبةِ إلَيْهِ على السَّوِيَّةِ وجَبَ أنْ لا يَحْصُلَ الرُّجْحَانُ بِالنِّسْبَةِ إلَيْهِ وإلّا لَزِمَ التَّنَاقُضُ**).

تقييدُه دعوى الافتقار إلى المرجح بالممكن المساوي احترازٌ مما قيل فيه إنه ممكن بالإمكان العام المفسر بصحة الوجود فقط، فإنه قد يكون واجباً لذاته فلا يفتقر إلى المرجِّح، وقد ادعى الضرورة في العلم بافتقاره إلى المرجِّح أوّلاً، ثم استدل عليه آخراً.

وبالجملة، فقد اختلف العقلاء في أن العلم بذلك ضروري أو نظري، والصحيح أنه نظري لكن يُعلَم بنظر قريب، وهو ما أشار إليه آخراً، فإنّ ما لا يترجح باعتبار نفسه إذا ترجح يكون ترجُّحُه من غيره لا محالة وإلّا لزم التناقض، فلقُرْبِ هذه الدعوى من الضرورة ظن قوم أنها ضرورية.

وأمّا مبالغته بأنه في فطرة الصبيان فإن أراد في فطرة كل صبي فممنوع، وإن أراد في فطرة أكثر مميزي الصبيان فمسلَّمٌ، ولكن لا نسلِّم أن مميزي الصبيان لا علم لهم إلّا ضروري ليلزم من علمهم بذلك أن يكون ضرورياً، كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون عن علوم نظرية لا سيما القريبة التي لا تعارضها شبهة، ويتحد صوب النظر العقلي فيها ويتمحض للعقل، كأكثر مسائل الحساب.

وأما المبالغة أيضاً بأنه أمر مركوز في فطرة البهائم بدليل أنها تعلم أن صوت الخشبة بدون الخشبة محال، فمن أعجب ما يذكر أن البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها. ولو قُدِّر

حمار أو حيوان غيره لم يضرب قط بخشبة لم ينفر من صوتها ألبتة، ولكن إذا تكرر عليه ذلك التألم عند سماع حسها تخيل من حسها الألم لمقارنته المؤلم، وعدم تمييز الانفكاك في خياله، كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنة الأذى عنده لهذا الشكل، وهذا من الخيالات لا من التمييز العلمي، والله تعالى أعلم.

قوله: (**الثَّالثَةُ: احْتِيَاجُ الْمُمكِنِ إلى الْمُؤَثِّرِ لإمْكَانِهِ، لا لِحُدُوثِهِ**).

اختلف النظّار في وجه افتقار الممكن إلى المؤثر، فذهبت «**الفلاسفة**» إلى أنه الإمكان لا الحدوث، وهو اختيار المصنف. ونعني بإمكان الشيء أنه لا يمتنع وجودُه وعدمُه، ومعنى حدوثه أنه مسبوقٌ بالعدم، أي لم يكن فكان. وإنما حملهم على ذلك اعتقادُهم افتقارَ العقول والنفوس الفلكية والهيولى إلى المؤثّر لإمكانها مع قِدَمِها، وفسّروا حدوثَها بصدورها عن الغير، لا أنها لم تكن فكانت.

وصار أكثر «**المتكلمين**» إلى أنّ جهة الافتقار إلى المؤثِّر الحدوث، فإن قبول الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن على حدٍّ سواء، والعدم هو السابق إليه من الأزل، فالحاجة إلى الغير إنما تتحقق عند ترجُّحِ وجوده وخروجه من العدم إلى الوجود، وذلك عَيْنُ الحدوث.

وقال قوم: جهة الافتقار الإمكانُ والحدوثُ معاً. ثم هؤلاء انقسموا، فقال قوم: كل واحد منهما شطر المقتضي، وذهب آخرون إلى أنّ المقتضي الإمكانُ بشرط الحدوث، ولعله الأقرب فإنا لو فرضنا عدم الإمكان لثبت الوجوب أو الامتناع، ولزال الافتقارُ إلى الغير، ولو فرضنا الممكن مستمر العدم أو الوجود لاستغنى عن المحصِّل، فدل ـ والحالة هذه ـ على أن جهة الافتقار ترجُّحُ الممكن.

فإن قيل: موجب ما ذكرتموه يقتضي افتقار العدم في ترجُّحه إلى المؤثر، والعدم لا يقبل التأثير.

قلنا: والأمر كذلك، فإنه متى قدّر أمرٌ مَا معدوماً، مع صحة أن يكون موجوداً في تلك الحال بدلا عن العدم، فقد ترجَّح أحدُ طرفيه، والترجيح له ليس من ذاته فهو من غيره. وقد بينا أن العدم لا يمتنع أن يكون من أثر الإرادة الأزلية، وقد ساعدت «الحكماء» على افتقاره إلى الغير، وقالوا: عدمُ علة الممكن علَّةٌ لعدمه.

قوله في بيان إسقاط الحدوث عن درجة الاعتبار ألبتة، أي لا يعتبر علة ولا جزء علة ولا شرطاً:

(لأنّ الحُدُوثَ كَيْفِيَّةٌ لذَلكَ الوُجُودِ، فَهِي مُتَأَخِّرَةٌ عَنْ ذلكَ الوُجُودِ بِالرُّتْبَةِ، والمَوجُودُ مُتَأَخِّرٌ عَنِ الإيجَادِ، المتَأَخِّرِ عَنِ احْتِيَاجِ الأثَرِ إلى المُوجِدِ المُؤَثِّرِ، المُتَأَخِّرِ عن عِلَّةِ تلكَ الحَاجَةِ وعَنْ جُزْئِهَا وعَنْ شَرْطِهَا، فَلَو كانَ الحُدُوثُ عِلَّةً لتِلكَ الحَاجَةِ أو جُزْءاً لتِلْكَ العِلَّةِ أو شَرْطاً لَهَا لَزِمَ تَأَخُّرُ الشَّيْءِ عنْ نَفْسِهِ بِمَرَاتِبَ، وهُو مُحَالٌ).

وأُورِد على هذا أنه مشترَكُ الإلزام، ومشترَكُ الإلزام لا يلزم. وبيانه أنكم إن لم تعتبروا الحدوث فقد اعتبرتم الإمكان، والإمكان صفة، وصفة الشيء كيفية له بعين ما ذكرتم، وهي متأخرة عن وجوده، وعلة افتقاره إلى الموجد متقدمة، فلزمكم عين ما ألزمتمونا.

وبيان أنّ مشترك الإلزام لا يلزم أنه إذا لزمكم فيما صرتم إليه ولم تتركوا مذهبكم لأجله، دل ذلك على اعتقاد بطلانه في نفسه، فعذركم عنه يكون عذراً لنا.

هذا جواب جدلي، والجواب الحقيقي عن ما ذكره من الشبهة أنّ المغالطة حصلت من قوله: «إن الحدوث كيفية للوجود»، والمفهوم من إطلاق الكيفية للشيء أنها صفة تابعة لوجوده، وقرر الوصفية بمجرَّد الحمل اللفظي بأنها مقولة عليه، فإنك تقول: «موجود حادث» فتصفه بذلك، كما تقول: «موجود قديم» فتصفه بذلك، فأوهَم ذلك أنّ الحدوث صفة تحلُّه، كما تقول: «الجوهر أبيض أو أسود».

وهذا باطل لأن كون الشيء مقولاً عليه كذا أعمُّ من كونه صفة عارضة قائمة به، فإنك تصف الشيء بأوصافه النفسية، وهي متقدِّمة بالذات عليه، فتقول: السواد معنىً ولونٌ، وتصف الجوهر والعرَض معاً بالإمكان وهو سابق بالذات على وجودهما، فإنك تقول: أمكن فوُجد، ولا تقول: وُجِد فأمكن. وكذلك تصف الشيء بالأمور الإضافية والسلوب، وليست كيفيات له، فإنهم يصفون واجب الوجود بذلك مع نَفْيِ الكيفية عنه. ومعنى قولنا: «وجود حادث» أي: إن هذا الوجود لم يكن فكان. فعدمُ وجوده سابق على وجوده، فلا يكون كيفية له.



قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

المُمْكِنُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَائِماً بِنَفْسِهِ، أَوْ قَائِماً بِغَيْرِهِ).

المعنيُّ بقيامه بنفسه: استغناؤُه في وجوده عن محل يكون هو صفةً له. ومعنى قيامه بالغير: افتقارهُ إلى ذلك.

قوله: (**والقَائِمُ بِنَفسِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَحَيِّزاً، أَوْ لا يَكُونَ**).

معنى كونه متحيزاً: كونه جِـرْماً مانعاً غيـرَه أن يحل بحيث هو، فيكون شاغلاً للجهات بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّـة أنه هنا أوهناك بجهة الاستقلال لا بالتبعية، فإنا نشير إلى السواد بأنه هنا أو هناك تبعاً للإشارة إلى محلِّه، وليس بمتحيِّز.

قوله: (**والمُتَحَيِّزُ إِمَّا أَنْ لا يَكُونَ قَابِلاً للقِسْمَةِ وهُو الجَوْهَرُ**[1] **الفَرْدُ، أو يَكُونَ قَابِلاً لِلْقِسْمَةِ وهُو الجِسْمُ**).

اختلف النُظَّارُ في تفسير الجسم:

فقال قوم: إن الجسم: كل متحيّز قابل للقسمة، كما ذكر. وهو اختيار «**الغزالي**». فعلى هذا إذا ائتلف جوهران كانا جسماً واحداً.

وذهب «**الإمامُ**» إلى أنّ الجسم: هو المؤتلف، فإذا ائتلف جوهران كانا جسمين، إذ يَصْدُق على كل واحد منهما أنه ائتلف مع الآخر.

وقال بعض «**المعتزلة**»: الجسم: ما له طول وعَرْض وعمق. ولا يتصور ذلك من

---

(١) قال الإمام «**شهاب الدين القرافي**» في تعريف الجوهر عند المتكلمين: «الجوهر: هو المتحيز لذاته، الذي لا يقبل القسمة. فقولنا «لذاته» احتراز من العرض فإنه متحيز لأجل قيامه بالجوهر. وقولنا: «لا يقبل القسمة» احتراز من الجسم فإنه يقبل القسمة. فالجسم: هو المتحيز لذاته الذي يقبل القسمة. (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة، ص٦٧).

أقل من ثمانية أجزاء. وقال قوم: يكفي ستة لحصول العمق بوقوع جوهرين على أحد طرفي السطح، والخلاف لفظي.

وقالت «**الفلاسفة**»: الجسم: هو المرّكب من مادة وصورة، وتلك الصورة هي الأبعاد الثلاثة، ولا ينتهي في قبول التجزئة إلى غاية. والخلاف معهم معنوي.

والهيولى سابقة على الصورة الجسمية. وهل ذلك سَبْقٌ بالذات مع امتناع خلوّها عن تلك الصورة، أو أنها كانت عريَّةً عن صورة الجسمية وسائر الصور ثم طرأت الصورة عليها؟ اختلفوا فيه. والقائلون بالخلوّ عن الصورة هم القدماء القائلون بصحة خلوِّ الجواهر عن جملة الأعراض، وسيأتي البحث في ذلك كلِّه إن شاء الله.

قوله: (**والقَائِمُ بِالنَّفْسِ الَّذِي لا يَكُونُ مُتَحَيِّزاً ولا حَالاًّ في المتَحَيِّزِ هُو الجَوْهَرُ الرُّوحَانِيُّ**).

قد أثبتت «**الفلاسفة**» جواهر روحانية لا متحيزة ولا قائمة بمتحيز، وقضوا بأن من جملة الممكنات الموجودات العقولُ والنفوس والأرواح البشرية وأنها كذلك. وساعدهم «الغزالي» وبعض «الصوفية» على ذلك في النفوس البشرية خاصةً. فالجوهر في اصطلاح «المتكلمين» أخصُّ من الجوهر في اصطلاح «الحكماء»، فإن «المتكلمين» يخصّونه بالمتحيز، وهم يطلقونه عليه وعلى المجرّد، فيقولون في تقسيم الممكنات: إنها تنقسم إلى الجواهر والأعراض، فيتفقون في اللفظ وهم مختلفون في المعنى، فإنهم يقسمون الموجودات الممكنة إلى حالٍّ ومحلٍّ وإلى ما ليس حالاً ولا محلاً، ويقسمون المحلَّ إلى ما لا يتقوّم بِمَا حلّ فيه وإلى ما يتقوّم بما حلَّ فيه، ويسمون المتقوم بما يحل فيه هيولى ومادة، والمقوم له الحالّ فيه صورةً، ويسمون غير المتقوم موضوعاً، والحالَّ فيه عرضاً. فقالوا بناءً على هذا الاصطلاح: كل موجود إمّا أن يكون في موضوع أو لا، والأول: العرض، والثاني: الجوهر.

ثم قسمّوا الجوهر إلى خمسة أقسام: الهيولى، فإنها ليست في محل، ويصدق عليها اسم الجوهر فإنها موجودة لا في موضوع. والصورة أيضاً جوهر فإنها وإن كانت في محل إلّا أنه ليس بموضوع لأنه متقوم بها حل فيه، فيصدق عليها أيضاً اسم الجوهر. ومجموع الجسم المركب من الهيولى والصورة أيضاً جوهر فإنه موجود لا في موضوع. وما ليس بحالٍّ ولا بمحلٍّ يصدق عليه أيضاً اسم الجوهر، وهي الجواهر الروحانية فإنها موجودة لا في موضوع. ثم إمّا أن يكون لها علاقة بالجسم في تدبيره وتحريكه أوْ لا، فإن كان لها علاقة بالجسم في تدبيره فهي النفوس عندهم، وإن لم يكن لها علاقة فهي العقول.

فجاء الجوهر في اصطلاحهم أعمّ من الجوهر في اصطلاح «**المتكلمين**»، والعرَض عندهم أخص ـ من وجهٍ ـ من العرَض عند «**المتكلمين**»، فإن ما سموه صورة وقضوا بأنه جوهر فهو من جملة الأعراض عند «**المتكلمين**»، وهو عندهم أعم من وجهٍ آخر فإنهم يعدون من جملة الأعراض الإضافات، و«**المتكلمون**» يزعمون أنّ الإضافات لا توصف بالوجود، والعرَض عند «**المتكلمين**» لا يطلقونه إلّا على موجود قائم بالمتحيِّز، فتخرج منه الأحوال وصفات الباري تعالى، فإنها وإن وُصفَ بها فلا يُقال إنها أعراض لما يُشعِر به العرَضُ من قلة البقاء.

قوله: (**وِمِنْهُمْ مَنْ أَبْطَلَهُ**).

يعني الجوهرَ الروحاني.

قوله: (**فَقَالُوا: لو فَرَضْنَا مَوْجُوداً كَذَلِكَ لَكَانَ مُشَارِكاً لِلْبَارِي تَعَالى فِي كَوْنِهِ غيرَ مُتَحَيِّزٍ وغيرَ حَالٍّ في المتَحَيِّز، فوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مِثْلاً لِلبَارِي**).

تقرير ذلك أنّ الباري سبحانه متقدِّسٌ عن ذلك، فلو تقدّس ممكن عنه فتقدُّسه إمّا أن يكون باعتبار ما تقدس به الباري تعالى أوْ غيره، فإن كان الأول لزم الاشتراك في الأخص، والاشتراك في الأخص يستلزم الاشتراك في الأعم، فيلزم تَعَدّد الآلهة. وإن

تقدس باعتبار أمرٍ غير ما تَقدس به الباري تعالى لزم تعليلُ الحكم المتَّحِد بعلتين مختلفتين وإنه محال، ويلزم التركيب في ماهية واجب الوجود أيضاً.

واعترض عليه بأنّا لا نُسلِّم أنّ أخص وصف الباري سبحانه التقدُّس، فإنه راجع إلى سَلْبٍ، والموجود لا يتقوَّمُ بالسَّلْبِ. ولا نسلم أنه معلول للأخص أيضاً، فإن السَّلْبَ لا يصح أن يُعلَّل.

فإن قالوا: إنما نعني باقتضائه لذلك استلزامه للتقدُّس، ولا يمتنع استلزامُ الأمر الثبوتي لأمر سَلْبِيٍّ.

قلنا: إنما يتم ذلك إذَا أثبتم أنّ ذلك المستلزم عين[1] ماهيّة الإله أو أخصّه. ولا بُدَّ لهذا مِن دليل، ولم يحققوه.

قوله: (**وهُو ضَعِيفٌ؛ لأنّ الاشْتِراكَ في السُّلُوبِ لا يُوجِبُ الاشْتِراكَ في المَاهِيَّةِ؛ لأنَّ كُلَّ مَاهِيَّتينِ بَسِيطتَيْنِ كَانَتَا أَوْ مُرَكَّبتَينِ فَلابُدَّ أَنْ تَشْتَرِكَا في سَلْبِ كُلِّ مَا عَدَاهُمَا عَنْهُمَا**).

هذا التضعيفُ ضعيف، فإنّ مجرد الاشتراك في أمر سلبي لا يمنع المساواةَ، ولا كونه ثبوتيّا[2] يوجب المساواة، بل الموجب للمساواة الاشتراكُ في الأخصِّ أو لازمِ الأخصِّ، ثبوتاً كان أو نفياً، وما ليس كذلك فلا يوجب المساواةَ ثبوتاً كان أو نفياً.

وقد قسّم «الحكماء» الجوهر بالمعنى الذي اصطلحوا عليه إلى بسيط ومركب. قالوا: والبسيط ينقسم إلى ما هو جزء المركب، وإلى ما ليس كذلك، والجزء ينقسم إلى حالٍّ في غيره وهو الصورة، وإلى محلٍّ وهو المادة، وما ليس بجزءٍ ينقسم إلى مجرَّدٍ عن المادة وعلائقها وهو العقل، وإلى ما ليس كذلك وهو النفس فإن لها علاقة بالجسم بالتدبير.

---

(١) في (أ): غير.

(٢) في (خ): ثبوتا.

والمركب ينقسم إلى ما ليس له نفس كالجماد، وإلى ما له نفس، وهو ينقسم إلى نامٍ وغير نامٍ، والثاني: الفلك، والأول إمّا أن يكون له حسٌّ أو لا، الثاني: النبات، والأول: الحيوان. والحيوان ينقسم إلى ناطق كالإنسان، وغير ناطق كالأعجم.

قالوا: فالجوهر هو إذًا جنس الأجناس، لا اشتراك بعده إلا بالعرَضيات، والإنسان وقسيمه نوعَا الأنواع، لا اختلاف بعده إلّا بالعرَضيات كافتراق الأصناف والأشخاص، كانقسام الإنسان إلى الذكر والأنثى وزيد وعمرو.

ويَرِد عليهم على هذا التقسيم على مقتضى أصولهم إشكالات ثلاثة:

ـ **الأول**: لو كان الجوهر جنساً لهذه الأنواع لكان امتياز بعضها عن بعضٍ بالفصول الذاتيات، والفصول مقوّمات، فكل نوع منها مركب من الجوهرية وما تميز به عن غيره من الأنواع، فتكون كلها مركبة[1]، وقد زعمتم أن بعضها بسيط.

ـ **الثاني**: أنّ أنواع الجواهر جواهر، وفصولها مقوِّمات لها، ومقوِّم الجوهر جوهر، فالفصول جواهر. وإذا كانت جواهر فقد شاركت أجناسها في الجوهرية وامتازت بما صارت به فصولاً، ثم ما صارت به فصولاً يشاركها في الجوهرية ويمتاز، والكلام في ذلك كالكلام فيما قبله ويتسلسل.

ـ **الثالث**: أن فصول الجواهر إذا كانت جواهر، فإمّا أن تكون مساويةً للأنواع، أو أعمّ منها، أو أخصَّ، والأول باطل لأنّ مساوي النوع يكون أحد الأنواع الداخلة تحت الجنس المتحد، وأحد النوعين لا يقوّم الآخر. والثاني باطل أيضاً فإن النوع لو كان أعمَّ من فصله لم يكن الفصل كافياً في فصله. والثالث واضح البطلان.

وأجيب عن الأول بجواب إقناعيّ وهو أن المجرد نوعه في شخصه، فيكون

---

(١) في (خ): كلها فرداً.

منفصلاً بذاته عن المركب. وعن الثاني بمنع وجوب أن تكون فصول المركبات كهي، ولا يلزم أن يكون مقوّم الشيء مساوياً له في الجنسية. وعن الثالث باختيار أنه مساوٍ للنوع ولا نسلم أنه يلزم من أنه مساوٍ للنوع أن يكون نوعاً لجنسه، فإنه غير مركب من ذلك الجنس[1]، والنوع مركب منه ومن الجنس، فلم يقوّم أحد النوعين المتساويين الآخر.

قالوا: والجوهر المقول على هذهِ الأنواع ليس مقولاً بالتشكيك لامتناع قبوله للأشد والأضعف الذي هو من خاصية المشكَّك.

قالوا: ولا يقبل التضاد لأن من شرط التضاد اتحاد الموضوع، والجوهر لا في موضوع.

لا يقال: فالصور عندهم تتعاقب على المادة ويمتنع اجتماعها، وهي عندهم جواهر؛ فإنهم يقولون: وإن كان الأمر كذلك إلّا أنها ليست متضادة؛ إذ ليس بينها غاية الخلاف والبُعد. نعم المتحيزات يُقال إنها متضادة على المحل الواحد، لا بالذات كما يتضاد المثلان من المعاني كالسوادين والبياضين على محل واحد، وليس ذلك تضادًا بالذوات.

قوله: (**وأَمَّا القَائِمُ بِالغَيْرِ فهُو العَرَضُ. فَإِنْ كَانَ قَائِماً بِالمُتَحَيِّزَاتِ فَهِي الأعْرَاضُ الجِسْمَانِيَّـةُ، وإنْ كَانَ قَائِماً بِالمفَارِقَاتِ فَهِي الأعْرَاضُ الرُّوحَانِيَّـةُ**).

إطلاقهُ أن القائم بالغير هو العرَض يلزم منه أن تكون صفات الباري جلَّ وعلا أعراضًا، ولا يصح إطلاق العرَض عليها فإن لفظ العرَض مُشعِر بقلة البقاء، ولذلك وصف الباري تعالى الدنيا به فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]، وصفات الباري تعالى أزلية باقية.

ويَرِد عليه أن ذلك يلزم منه أن تكون الحالُ أيضاً عرَضاً فإنها قائمة بالغير. والجواب

---

(١) الجنس: ليست في (أ).

عن السؤالين أن مورد التقسيم الممكناتُ والموجودات، فلا يدخلان في التقسيم.

وبالجملة، فالعرَض عند «**المتكلمين**» هو الموجود القائم بالمتحيِّز. فتقييدُه بالموجود يُخرِجُ الحالَ، وتقييدُه بالقائم بالمتحيِّز يُخرِج صفات الباري تعالى. و«**المتكلمون**» لا يعتقدون وجود الممكنات المفارِقات، فلا ثبوت للقسم الثاني الذي ذكروه عندهم.

وتقسيمه للجواهر والأعراض في هذا الموضع ليس على أصول «**المتكلمين**»، وإنما هو على أصول «**الفلاسفة**»، وإطلاقه ذلك يوهم أن هذا التقسيم متفق عليه، وليس الأمر كذلك.



قوله: (المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

الأعْرَاضُ إمَّا أنْ تَكُونَ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ حُصُولِهَا صِدْقُ النِّسْبةِ، أوْ صِدْقُ قَبُول القِسْمَةِ، أوْ لا ذَاكَ ولا هَذَا).

قد علمت أنَّ هذه القسمة على رأي «**الفلاسفة**»، وأما «**المتكلمون**» فيقولون: إن من جملة الأعراض الحياة والموت، ويزعمون أنّ الموت معنًى موجود. وقال بعض «**المعتزلة**»: إنه عبارة عن انتقاض البنية. وقال بعض «**الحكماء**»: إنه عدمُ الحياة عن ما مِن شأنه أن يكون حيًّا. وهذا احتراز من الجماد فإنه لا يوصف بالموت حقيقة.

واحتج «**المتكلمون**» على أنّ الموت معنىً وجودي بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢]، والعدمُ لا يوصف بالخَلْق.

ويَرِد على هذهِ الحجة أنّ الخلق كما يطلق ويراد به الاختراع قد يطلق ويُراد به التقدير، قال الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] أي: أحسن المقدّرين، فإن «أفْعَل» لا تُضاف إلّا إلى ما هو بعضٌ له، ولا مخترعَ إلّا الله سبحانه، فمعناه في الآية: أحسن المقدّرين، كما قال الشاعر:

ولَأنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ ... وبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لا يَفْرِي(١)

ويمكن أن يُرَدَّ الموتُ إلى خَلْقِ أعراضٍ في المحل بقَدْرٍ ما من يبوسة وبرودة مثلاً، فيكون أمراً ثبوتياً. والمقصود أنَّ الأعراض تنقسم عندهم إلى ما يشترط في الاتصاف به الحياةُ، كالعلم والإرادة والقدرة وأضدادها، وإلى ما لا يشترط في الاتصاف به الحياة، كالأكوان والألوان والطعوم والروائح. هذا تقسيم «**المتكلمين**». وزادت «**المعتزلة**» عليهم

---

(١) البيت لزهير. أيْ: أنت بقدرتك تُمْضِي وتُنَفِّذُ ما قَدَّرْتَهُ. وغيرُكَ يُقَدِّرُ الأشياءَ وهوَ عاجزٌ عنْ إنفاذِها وإمضائِها.

بإثبات أقسام، فقسمّوا العرض أوّلاً إلى ما يفتقر في وجوده إلى محل وإلى ما لا يفتقر في وجوده، وغير المفتقر عندهم كإرادة الباري تعالى وكراهيته عند «**البصريين**»، والعلم بالمتجددات عند «**جَهْمٍ**».

وردّهُ «**المتكلمون**» بأن هذهِ المعاني لو استغنت عن المحل لاستغنى كل معنًى، وذلك قَلْبٌ لأجناسها.

ثم قسموا القائم بغيره إلى ما يقوم بمحل واحد وإلى ما يقوم بمحلين كالتأليف عند «**أبي هاشم**». وردّ ذلك «**المتكلمون**» بأنه يؤدي إلى انقسام ما لا ينقسم، وإذا ائتلف جوهران قام بكل واحد منهما ائتلاف.

ثم قسموا القائم بمحل واحد إلى ما يختص حُكمه بمحله، وهو ما لا يشترط فيه الحياة كالألوان، وإلى ما يختص حكمه بالجزء الذي قام به، كالصفات التي يشترط فيها الحياة[١]، فإنه يقوم المعنى منها بجزء ويوجب الحُكمَ للجملة.

وردّ «**المتكلمون**» ذلك بأنا نجدُ من أنفسنا القدرة على النطق، مع العجز عن البطش والمشي، ولم يَعُمّ حكم القدرة ولا العجز الجملةَ[٢].

وزادوا فقالوا: قد يقوم بمنفصل عنه ويوجب الحُكم له، كقولهم: إن الباري تعالى متكلم بكلام يخلُقُه في جمادٍ. ولا يصح لأن نسبته لِمَا لم يقم به نسبة واحدة، فليس عَوْدُ حُكْمِهِ إليه بأولى من غيره.

ثم قسموا الأعراض إلى ما يصح بقاؤه كالألوان والعلوم والقُدَر، وإلى ما لا يصح بقاؤه كالحركات والأصوات والإرادات عند بعضهم. وجمهور «**المتكلمين**» يزعمون أنها لا تقبل البقاء، وتردد «**القاضي**» فيها، وسيأتي مستندُ الفريقين إن شاء الله تعالى.

---

(١) الحياة: ليست في (خ).

(٢) الجملة: ليست في (خ).

عدنا إلى تقسيم «**الحكماء**» على ما ذكره فنقول: ذهب بعض الأوائل إلى أن جنس الأجناس واحد وهو الوجود. ورُدَّ عليه بأن شرط الجنس أن يكون عمومُه بالتواطئ، والوجود مقول بالتشكيك فلا يكون جنساً، وشرطه أن يكون داخلاً فيما قيل عليه بحيث يتوقف فهمُه على فهمه.

قالوا: ولا يمتنع فهم ما تحتَ الوجودِ من الحقائق بدون فهمه فلا يكون جنسا. وقال بعضهم: الأجناسُ العالية اثنان: الجوهر والعرض. قالوا: لأن كل موجود إما في موضوع أوْ لا في موضوع، والأول العرَض، والثاني الجوهر، وهذه قسمةٌ حاصرة.

وقال بعضهم: الأجناس أربعة: الجوهرُ، والمضافُ، والكمّ والكيف. قالوا: لأن الموجود إما أن لا يكون قابلاً للقسمة أو النسبة أو يكون كذلك، والأول إما أن يكون له موضوع أوْ لا، والأول الكيفُ، والثاني الجوهر. وأما الثاني من أصل التقسيم فقابلُ القسمة هو الكمّ، وقابل النسبة هو المضاف.

وأدرجوا بحث المضاف الأيْنَ، والمتىَ، والوضع، والمِلك، وأنْ ينفعل. وتقسيم المصنف يشير إلى هذا المذهب.

وصار مَن يُنسبُ إلى التحصيل منهم كـ«**أرسطو**» وأتباعه إلى أن المقولات عشرة: مقولةُ الجوهر، وتسع من الأعراض وهي الأين، والمتى، والنسبة المكرّرة، والوضع، والمِلك، وأن يفعل، وأن ينفعل، والكمّ، والكيفُ. وسيأتي تفسير مُرادهم بذلك إن شاء الله تعالى. وليس لهم على الحصر دليلٌ سوى الاستقراء، وهم منازَعون في عدّ بعضها من الأعراض كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله: (**أَمَّا القِسْمُ الأَوَّلُ: وهُو الأعرَاضُ النِّسْبِيَّةُ فَهِي أنوَاعٌ: الأَوَّلُ: حُصُولُ الشَّيْءِ في مَكَانِهِ، وهُو المُسَمَّى بِالكَوْنِ**).

الكونُ يطلق على الوجود، ولا يخصّ العرَض، ويطلق على ما يُـخصّص الجوهرَ

بمكان أو تقدير مكان. والكون بهذا التفسير هو المراد هنا. و«**الحكماء**» يعبّرون عنه بالأين لأنه يُذكرُ في جواب القائل: أين كذا؟ فيقال حقيقةً على المحل المساوي لمقداره، وبالمجاز على ما هو أوسع منه، فيقال: الماءُ في الكوز، إذا ملأه حقيقة، وزيد في البيت، وفي البلد، وفي الأرض مجازاً.

قوله: (**ثُمَّ الحُصُولَ الأَوَّلَ في الحَيِّزِ الثَّانِي هُو الحَرَكَةُ. والحُصُولُ الثَّانِي في الحَيِّزِ الأَوَّلِ هُو السُّكُونُ. وحُصُولُ الجَوْهَرَيْنِ في حَيِّزَيْنِ بِحَيْثُ يَتَخَلَّلُهُما ثَالِثٌ هُو الافْتِرَاقُ. وحُصُولُهُما في حَيِّزَيْنِ بِحَيْثُ لا يَتَخَلَّلُهُما ثَالِثٌ هُو الاجْتِمَاعُ**).

اعترض عليه بأنّ ما ذكره غاية الحركة والسكون، لا نفس الحركة والسكون. وقال في غير هذا الكتاب: الحركة: حصول الجوهر في حيّز بعد أن كان في حيزٍ آخر.

وأورد عليه أنه يلزم عليه أنّ الجوهر إذا وُجدَ في حيز ثم انتقل إلى غيره وأقام في الثاني أزمنةً متواليةً فإنه يصدق عليه أنه حصل فيه بعد حصوله في حيز آخر مع أنه ساكن.

قيل: وإصلاحه أن نقول: حصولُ الجوهر في حيز آخر عقيب حصوله في حيز آخر. قال: والسكون: حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد.

تفسير السكون بهذا أقرب إلى استعمال اللفظ في العرف، ويلزم عليه أن الجوهرَ في أول حدوثه لا يكون متحركاً ولا ساكناً، وقد ذهب إلى ذلك غيره من «**المتكلمين**»، وأكثرهم يفسِّرون السكون بمجرد الحصول في الحيز، وهو عندهم أمر ثبوتي، فإنه محسوس، والعدم لا يُحس.

وقال بعض «**الفلاسفة**»: السكون: عَدَمُ الحركة عن ما مِن شأنه أن يكون متحركاً. فجعلوا تَقَابلَ الحركةِ والسكونِ من تقابلِ العدم[1] والملكة[2].

---

(١) **العَدَم**: سَلْبُ الوَصْفِ عَمّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ قَابِلاً لَهُ.

(٢) **المَلَكَة**: وصْفٌ مِنْ شَأْنِ المَحَلِّ أَنْ يَقْبَلَهُ.

وقال بعضهم: السكون: كونان متواليان في مكان واحد. والحركة: كونان متواليان في مكانين. وهو عين ما أورده «**الفخر**» في غير هذا الكتاب، فعلى هذا تكون قسمة الجواهر إلى متحركة وساكنة قسمة مانِعة للجمع دون الخلو؛ فإن الجوهر في أول حدوثه بهذا التفسير لا يكون ساكناً ولا متحرِّكاً.

وقد يطلق «**الفلاسفة**» اسم الحركة على ما هو أعم من النقلة في الأين، فتقول: إنها عبارة عن انتقال الشيء عن حالة له بالفعل إلى حالة له بالقوة، فيدخل فيه الكيف كانتقاله من النمو إلى الذبول، ومن البرودة إلى الحرارة، ومن الرطوبة إلى اليبوسة.

وقال الشيخ «**أبو الحسن الأشعري**» رضي الله عنه: إذا كان الجوهر في مكان، فالكون الأول فيه سكون، فإن تحوّل[١] إلى مكان أخر فأوّل كون له في المكان الثاني سكون فيه وحركة إليه، يعني باعتبارين. فعلى هذا يكون تقابل المتحرك والساكن تقابل الأخص والأعم، فكل متحرك ساكن، وليس كل ساكن متحركا بهذا التفسير، والقسمة على ذلك قسمة مانعة للخلو دون الجمع، والجوهر في أول حدوثه ساكن. وهذا الاصطلاح وإن كان بعيداً من اللسان فهو أقرب إلى مقصودهم في الاستدلال على حدوث الجواهر بملازمتها للحركة والسكون، فإنها بهذا التفسير لا تخلو عن ذلك.

قال الأستاذ «**أبو إسحاق**» رحمه الله في كتاب «**الجلي**[٢] **والخفي**»: السكون: هو الكون في المكان أو الحيز. والحركة: هي النقلة. والاجتماع: هو التماسُّ. والافتراق: هو التباين.

والحاصل أن الجوهر لابد له من جهة، فإما أن يكون مفارقاً لها أوْ لا، والأول هو المتحرك، والثاني الساكن. وكل متحيزين فإما أن يصح أن يتوسطهما متحيز ثالث أوْ لا،

---

(١) في (أ): تحرك.

(٢) في (أ): الجامع.

فإن صح فمفترقان، وإن لم يصح فمجتمعان. وما به تتحقق هذه الأوصاف هو الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

وقد ناقش «**الغزالي**» «**المتكلمين**» في كتاب: «**شرح الأسماء**» في قولهم: إن النسب والإضافات لا وجود لها في الخارج، مع اعترافهم بأنّ الحصول في الحيز من جملة الأعراض وأنّه معنىً موجود.

وما ذكره غير وارد عليهم، فإنهم يزعمون أنّ الكون معنىً يستلزم النسبة، لا أنه نفس النسبة، بخلاف التقدم والتأخر الذي منعوا كونه أمراً وجوديّاً مع تعقل النسبة بين المعدوم والموجود، فإنك تقول: أمس متقدم على اليوم، مع امتناع الاتصاف الحقيقي.

تتمة:

مَن يثبت الأحوال من «**المتكلمين**» يعلل الكائنية الحاصلة للجوهر بالكون القائم به. واستشكله «**الفخر**» وقال: فيه بحث. يريد أنه لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلّا كونه متحيزاً فيه تبعاً لتحيز الجوهر، فلو كان تحيز الجوهر بالمكان لأجل الكون القائم به، ولا يقوم به إلّا إذا كان في المكان لزم الدور.

وما ذكره من الدور غير لازم، فإنا أوّلا لا نُسلِّم أن معنى القيام تحيز المعنى تبعاً لتحيز محله، فإن قيام المعنى بالذات معقول بالنسبة إلى الله تعالى مع استحالة وصفه بالتحيز. ثم لو سُلِّم ذلك في الجوهر، فشرط قيام الكون بالجوهر كونه متحيزاً، والتحيز صفة نفسية له عند «**المتكلمين**»، أو تابعة للحدوث عند «**المعتزلة**»، وهو كونه شاغلاً لجهة ما، والمعلل بالكون اختصاصُه بالمحل المعين، وهو عارض عليه، فما هو شرط لقيام الكون به غير ما هو أثر له، والله أعلم.

قوله: (**والثَّانِي: حُصُولُ الشَّيْءِ فِي الزَّمَانِ: وهُو المَتَى**).

سَمَّوه «متى» لوقوعه في جوابه. قالوا: وهو عبارة عن حالة تعرض للشيء بسبب نسبته إلى الزمان بحصوله فيه أو في طرفه، فإن كثيراً من الأشياء تقع في طرف الزمان، أي في آن من الآنات[١]، ومع ذلك يصح أن يُسأل عنها بـ«متى».

والفرق عندهم بين الآن والزمان أن الزمان يقبل التجزئة، والآن لا يقبلها، وليس بمقدار، ونسبته إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخط، وكما أن الأين ينقسم إلى حقيقي وإلى غير حقيقي، فالمتى ينقسم إلى حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده ولا يفضل عنه، كقولك: كسوف الشمس في ساعة كذا، أو يفضل عنه ككسوفها في يوم كذا، أو شهر كذا، أو سنة كذا.

والفرق بين الزمان الحقيقي والمكان الحقيقي، أن المكان الواحد لا يمكن أن تنسب إليه أشياء كثيرة يكون مكانًا لكل واحد منها على سبيل المطابقة في آن واحد، بخلاف الآن الواحد.

قوله: (**الثَّالِثُ: النِّسْبةُ المُتكَرِّرَةُ، كَالأُبوَّةِ والبُنُوَّةِ والفَوْقِيَّةِ والتَّحتيَّةِ، وهُيَ الإضَافَةُ**).

وزعموا أن الإضافة حالة تعرِض للشيء بسبب كون غيره في مقابلته، ولا تعقل إلّا بالقياس إلى ذلك الغير كما مثّله، وكالتماثل والاختلاف.

وقوله: «المتكررة»، هذا اختيار المحصّلين. وزعم بعضهم أنها معنى واحد، فيقول: إن معنى الأبوة والبنوة التولد مثلاً، وهو معنى واحد. وهذا لا يصحّ لأن إضافة الابن إلى الأب بجهة غير جهة إضافة الأب إليه. وأيضاً فإنها واقعة بين العلة والمعلول، والدليل والمدلول، ويمتنع فيهما الاتحاد.

ولابد في التماثل من التساوي في الصفات المعتبرة في التماثل، بمعنى أنه ثبت لكل

---

(١) في (خ): الأزمنة.

واحد منهما من صفات النفس ما يساوي ما ثبت للآخر، وإلا فمن المعلوم امتناعُ ثبوت معنىً واحد لمحلّين. وهي أيضاً واقعة بين الأصغر والأكبر، ويمتنع الاتحاد.

ثم الإضافة قد تعرض للمقولات كلها، فإن عرضت للجوهر حصل فيه الأب والابن مثلا، وإن عرضت للأين حصل فيه الأعلى والأسفل مثلا، وإن عرضت للمتى حصل فيه الأقدم والأحدث، وإن عرضت للإضافة حصل فيها الأقرب والأبعد، وإن عرضت في «أن يفعل» حصل فيه الأشد تقطيعا وتسخينا، وإن عرضت في «أن ينفعل» حصل فيه الأشد تقطيعا وتسخينا، وإن حصلت في الملك حصل فيه الاكسى والاعرى، أي المتعري بعضه، وإن عرضت في الوضع حصل فيه الأشد انحناء والأشد انتصابا، وإن عرضت في الكم المتصل حصل فيه الأصغر والأكبر، وفي المنفصل حصل فيه الأقل والأكثر، وإن عرضت في الكيف حصل فيه الأحر والأبرد.

قوله: (**الرَّابِعُ: تَأْثِيرُ الشَّيْءِ في غَيْرِهِ: وهُو الفِعْلُ. الخَامِسُ: تَأَثُّرُ الشَيْءِ عَنْ غَيْرِهِ: وهُو الانْفِعَالُ**).

اعلم أنّ هاتين المقولتين يعبرون عنهما بما ذكر من الفعل والانفعال، وبأن يفعل وبأن ينفعل، كالقطع والتقطيع حال وقوعهما، فإن التأثير هو التغير والتنقل والاستحالة. أما الأثر القار من السخونة أو البرودة عقيب التسخين والتبريد فليس من هذه المقولة، بل مِن مقولة الكيف.

قوله: (السَّادِسُ: كَوْنُ الشَّيْءِ مُحَاطاً بِشَيْءٍ آخَرَ بِحَيْثُ يَنتَقِلُ المُحِيطُ بِانْتِقَالِهِ المُحَاطِ بِهِ، كَالتَّقَمُّصِ والتَّخَتُّمِ: وهُو المِلْكُ).

وهذه المقولة لا تتحقق إلّا بشرطين:

ـ **الأول**: الإحاطة، إما بكل الشيء كحال الهرة عند إهابها، وهو ذاتي، أو إحاطته ببعضه وهو عرضي كحال الإنسان عند تقمصه وتختمه، وكون الفرس مُسْرَجاً وملجماً.

ـ **والشرط الثاني**: أن ينتقل بانتقاله، فلو وجد أحدهما بدون الآخر بأن ينتقل بانتقاله ولا يحيط به، كما لو وضع القميص على رأسه، أو كان محيطا به ولا ينتقل بانتقاله كالحالّ في الخيمة، فليس بمِلكٍ. وقد يعبرون عن هذا الجنس بالجدة أيضا، والوُجْدُ يرجع إلى القدرة أيضا؛ قال الله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦].

قوله: (**السَّابِعُ: الهَيْئَةُ الحَاصِلَةُ لَمجْمُوعِ الجِسْمِ بِسَبَبِ حُصُولِ النِّسْبَةِ بيْنَ أجْزَائِهِ، وبِسَبَبِ حُصُولِ النِّسْبَةِ بَيْن تِلْكَ الأجْزَاءِ، وبَيْنَ الأُمُورِ الخَارِجَةِ عَنْهَا، كَالقِيَامِ والقُعُودِ: وهُو الوَضْعُ**).

يعني النسبة الحاصلة بين أجزائه من الموازاة والمحاذاة والانحراف والبعد والقرب، كما مثّل بالقيام والقعود، فإن قَدْرَ ما بين الساقين من الفخذين مختلف في الحالتين.

قوله: (**ومِنْهُمْ مَنْ قَالَ: هَذِهِ النِّسَبُ لا وجُودَ لَهَا في الأعْيَانِ؛ وإلاَّ لكَانَ اتِّصَافُ محَالِّهَا بِهَا نِسْبَةٌ أُخْرَى مُغَايِرَةٌ لَهَا، فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ**).

اعلم أن «المتكلمين» أنكروا كون الإضافات أموراً وجودية، وزعموا أنها اعتبارات ذهنية لا وجود لها، مثل الكلية والجزئية. واحتجوا على ذلك بوجوه:

ـ **الأول**: لو كانت موجودة لكانت في محل؛ لامتناع قيامها بنفسها، وكونها في المحل إضافة بينها وبين ذلك المحل، والكلام في تلك الإضافة كما في الأولى ويتسلسل.

ـ **الثاني**: أنها مقولة على المتقدم والمتأخر[1]، ويمتنع قيام الأمر الوجودي بالعدم.

ـ **الثالث**: وهو إلزامي، أن «**الفلاسفة**» سلّموا أن الباري سبحانه موصوف بكثير من الإضافات، مع أنهم لا يجوّزون وصفه بالمعاني الوجودية. وقولهم: «إن النسبة نقيض لـ«لا نسبة» المحمول على الممتنع، فالنسبة وجودية»، مندفع بأنها اعتبارات ذهنية، لا وجودية ولا عدمية.

---

(١) في (أ): المقدم والمؤخر.

ومما احتج به عليهم أنها عارضة للأعراض، فيلزم قيام العرَض بالعرَض. وليس بالقوي، فإنهم يلتزمون قيام المعنى بالمعنى، أو يقولون: كلاهما قائم بالجسم. وقد تقدّم أن المتكلم لا يقول أن الكون في المكان مجرد نسبة، بل معنًى وجوديٌّ ذو نسبة. وقد تدعي **«الفلاسفة»** أيضاً ذلك فيه وفي غيره.

ثم إنَّ **«معمراً»** من **«المعتزلة»** اعترف بوجود هذه الأعراض، والتزم ما ألزمه **«المتكلمون»** من التسلسل في هذه الأعراض على وجه يكون بعضها قائماً ببعض. ولا يخفى فساده، فإن كل معدود موجود ففَرْضُ عدم النهاية عليه محال، فإن تلك الجُملة بدون عشرة أفردت منها إما أن تكون أقل منها أوْ لا، والأول باطل وإلّا لكان الشيء مع غيره كهُوَ لا مع غيره، وإن كان أقل فهو متناهٍ لأنه دون الغاية، والأكثر يزيد عليه بعدد متناه، وما زاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناه.

ولا يلزمنا عليه تضعيف مراتب الأعداد، فإن الآحاد والعشرات والمئين والآلاف تضعيف في كل رتبة إلى ما لا يتناهى، وقد دخلها الأكثر والاقل. ولا يلزم أيضاً متعلقات الصفات من العلم والإرادة والقدرة، فإن متعلقات العلم أكثر من متعلقات الإرادة، ومتعلقات الإرادة أكثر من متعلقات القدرة؛ لأنا نقول: تلك الأمور اعتبارات ذهنيَّة، ولا مانع من اعتبارات لا نهاية لها، وما ادعاه أمور محققة موجودة، فهي في الاستحالة نظير ما سلّمه من استحالة وجود جسم لا نهاية له مكاناً.

قوله: (**القِسْمُ الثَّانِي مِنَ الأعْرَاضِ: وهِي الأعْرَاضُ المُوجِبَةُ لقَبُولِ القِسْمَةِ. وهِي إمَّا أنْ تَكُونَ بِحَيْثُ لا يَحْصُلُ بيْنَ الأجْزَاءِ حَدٌّ مُشْتَرَكٌ: وهُو العَدَدُ. وإمَّا أنْ يَحْصُلَ: فَهُو المِقْدَارُ. وهُو إمَّا أنْ يَقْبَلَ القِسْمَةَ في جِهَةٍ واحِدَةٍ: وهُو الخَطُّ. أوْ في الجِهَتَيْنِ: وهُو السَّطْحُ. أوْ في الجِهَاتِ الثَّلاثِ: وهُوَ الجِسْمُ**).

الكم: عبارة عما يقبل التقدير[1] لذاته، وينقسم إلى متصل وهو ما يكون بين أجزائه حدٌّ مشترك أي تتلاقى عنده وتتصل باعتباره، كالنقطة الواقعة بين نقطتين في الخط، وكالآن بين الماضي والمستقبل. وإلى منفصل، وهو ما لا يكون بين أجزائه حدٌّ مشترك، كالعدد.

والمتصل ينقسم إلى قارٍّ، كالخط والسطح والجسم التعليمي. والمراد بالتعليمي أخذ مجرد الطول والعرْض والعمق بدون مادةٍ. وغير القار كالزمان.

قوله: (**القِسْمُ الثَّالِثُ: وهُوَ العَرَضُ الَّذِي لا يُوجِبُ القِسْمَةَ ولا النِّسْبَةَ**).

هذا هو المعبر عنه بالكيف. قالوا: وهو كل هيئةٍ قارّةٍ لا يوجب تعقُّلها تعقّل أمرٍ خارجٍ عنها، ولا قسمة ولا نسبة بين أجزائها وأجزاء حاملها. وبهذه القيود خرجت عن باقي المقولات.

فقولهم: «هيئة» يخرج الجوهر. وقولهم: «قارة» يخرج «المتى»، و«أن يفعل»، و«أن ينفعل». وقولهم: «لا يوجب تعقلها تعقل أمر خارج» يخرج «الإضافة»، و«الأين»، و«المِلْك». وقولهم: «ولا قسمة» يخرج «الكم». وقولهم: «ولا نسبة بين أجزائها وأجزاء حاملها» يخرج «الوضع».

قالوا: وهي على أربعة أقسام:

ـ **أولها**: كيفيات الكميّات[2]. كالزوجية والفردية والاستقامة والانحناء والطول والعَرْض والتسطيح والتخطيط والتجسيم والتقعير والتحديب.

ـ **وثانيها**: ما يوجب استعداداً سريع الانفعال، ويسمى لا قوة، كاللين الموجب

---

(١) في هامش (أ): التحديد.

(٢) في (خ): الكليات.

للانقسام بسهولة، وليس أمراً عدمياً كما ظنَّ، بل هو أمرٌ و جودي، إلّا أنه لمّا لم يكن له اسم محصل عبّر عنه بسلب مقابله.

ـ **وثالثها**: الهيئات القارة في النفوس. وهي إما عسيرة الزوال أو سريعة الزوال، فالأول: الملكات، كملكة العلم والكتابة، وليست عبارة عن إحضار الإنسان المعلومات، بل أن يكون له قدرةٌ على إحضار علومه من غير كلفة، وكذلك ملكة الكتابة وسائر الصنائع. والثانية: تسمى أحوالاً، كمرض المريض وصحته. والاختلاف بين هذين القسمين بالعرَض، لا بالذات كما ظن لأن هذه الهيئات إن قويت سميت مَلكات، وإن وهنت سميت أحوالا.

ـ **ورابعها**: كيفيات محسوسة. وهي إما راسخة بمعنى أنها خلقية، أو غير راسخة، فالأولى كحرارة النار وحلاوة العسل، والثانية إما سريعة الزوال وتسمّى انفعالية لانفعال موضوعاتها بها كحمرة الخجل وصفرة الوجل، أو بطيئة الزوال كملوحة الماء، وهي أيضاً انفعالية بوجه آخر، وهو انفعال الحواس بها[(١)].

فهذه أنواع أربعة. ووجه الحصر أن الهيئة المرسومة إما أن تكون مختصة بالمقدار أو لا، الأولى: كيفيات الكميات. والثاني إما أن تتعلق بها الإدراكات أو ليس، الأولى: المحسوسات. والثانية إما أن توجب كمالاً أو لا، فالأول: الملكات. والثاني: المعدّات.

قوله: (**فَنَقُولُ: إمَّا أنْ يَكُونَ مَشْرُوطاً بِالحَيَاةِ وإمَّا أنْ لا يَكُونَ. أمَّا الأوَّلُ ـ وهُوَ المَشْرُوطُ بِالحَيَاةِ ـ فَهُوَ إمَّا الإدْرَاكُ، وإمَّا التَّحَرُّكُ. أمَّا الإدْرَاكُ فَهُو إمَّا إدْرَاكُ الجُزئِيَّاتِ: وهُو الحَوَاسُّ الخَمْسُ**).

هذا واضح. و«**القاضي**» يعد إدراك الوجدانيات حاسة سادسة باطنة.

---

(١) بها: ليست في (أ).

قوله: (**وإمَّا إدْرَاكُ الكُلِّيَّاتِ: وهُو العُلُومُ والظُّنُونُ والجَهَالاتِ**).

تخصيصه هذا بالكليات يوهم أن ما يكون مُدرَكا بالعقل بغير واسطة أو بواسطة يجب أن يكون كلياً، وليس الأمر كذلك، بل العقل منطوٍ[١] على إدراك الجزيئات والكليات[٢]، وهذا إنما يصح على قول من يقول إن المعقولات محلها النفس المجردة، وإنها لا يقوم بها العلم الجزئي لأن العلم الجزئي عندهم عبارة عن انطباع صورة المعلوم، والجزئي مركب، والمجرد لا يقبل انطباع الصور، فإنها منقسمة، ولا يقوم به ما يقبل القسمة. فمن ثمَّ زعموا أن الباري ـ سبحانه تعالى عن قولهم ـ لا يوصف بعلم الجزيئات، وأن العلم المنسوب إليه سبحانه وتعالى كلي. أمّا «**الأشعرية**» فيعتقدون قيام العلم الكلي والجزئي بجزء من القلب. ومذهب المحققين منهم أنّ النفس عبارة عن جسم لطيف يحتوي عليه البدن، والباري تعالى عندهم عالم بالجزيئات التي لا تتناهى.

قوله: (**ويَدْخُلُ فيهِ النَّظرُ**).

يعني في العَرَض المشروط بالحياة. وظاهر كلامه دخوله في إدراك الكليات، وهو بعيد فإنا حققنا أن النظر هو الفكر والتأمل، وهو طريق الإدراك، لا نفس الإدراك.

قوله: (**وأمَّا التَّحْرِيكُ**).

يعني بالتحريك: التأثير الاختياري.

قوله: (**فَهُو إنَّما يَتِمُّ بِالقُدْرَةِ والإرَادَةِ**).

يحتاج أن يقول: والشعور بالأثر؛ فإن القصد إلى الشيء مع عدم الشعور به محال، والشعور في حقِّنا كافٍ في تصور القصد، سواء كان عن علم أو عقد أو ظن، وفي حق

---

(١) في (أ): ينطوي.

(٢) والكليات: ليس في (خ).

الباري تعالى لابد وأن يكون عالماً بما يقصده؛ لاستحالة اتصافه بالظن والعقد لاحتمال عدم المطابقة في ذلك فيكون جهلاً، وهو نقص يستحيل على الباري تعالى.

قوله: (**والشَّهْوةِ والنُّفْرَةِ**).

هذا الشرط، وهو الداعي إنما يُحتاج إليه في أفعالنا عادة، وإلّا فقد تقع الأفعال منسوبة إلى فاعلها مع فَقْدِ الداعي، كأفعال الساهي والمجنون والعابث[1]، وفِعْلُ الباري تعالى لا يتوقف على الداعي، بل الإرادة على وفق العلم كافية في تحصيل أثر القدرة، وهو غير داخل في هذا التقسيم، فإن تقسيمه في الأعراض، وصفاته تعالى ليست بأعراض.

قوله: (**وأمَّا العَرَضُ الَّذِي لا يَكُونُ مَشْرُوطاً بِالحَيَاةِ فهِي الأعْرَاضُ المَحْسُوسَةُ بِأحَدِ الحَوَاسِّ الخَمْسِ**).

ما ذكره للتمثيل لا الحصر؛ فإن أجناس الأعراض لم يقم دليل على انحصارها لنا في أصناف معينة، ولا انحصار أنواع كل جنس منها، إلّا ما يدور بين النفي والإثبات كالأكوان، بل ما يعدونه من ذلك فطريقه الاستقراء.

قوله: (**أمَّا المَحْسُوسَةُ بِالقُوَّةِ السَّامِعَةِ فَالأصْوَاتُ**).

يعني: وكيفياتها.

قوله: (**والحُرُوفُ**).

يعني لأنها مركبة من تقطع الأصوات.

قوله: (**وأمَّا المَحْسُوسُ بِالقُوَّةِ البَاصِرَةِ فَالأضْوَاءُ والألْوَانُ**).

يعني: وما أشبه ذلك.

---

(١) في (أ): الغائب.

قوله: (**وأَمّا المَحْسُوسُ بِالقُوَّةِ الشَّامَّةِ فَهُو الطِّيبُ والنَّتِنُ. وأَمّا المَحْسُوسُ بِالقُوَّةِ الذَّائِقَةِ فَهِي الطُّعُومُ التِّسْعَةُ**).

هذا استقرائي أيضا.

قوله: (**وهِي الحَرَافَةُ والمَرَارَةُ والمُلُوحَةُ والحَلاوَةُ والدّسُومَةُ والحُمُوضَةُ والقَبْضُ والتَّفَاهَةُ والعفُوصَةُ. وأَمّا المَحْسُوسُ بِالقُوَّةُ اللاَّمِسَةِ فَالحَرَارَةُ والبُرُودةُ والرُّطُوبَةُ واليُبُوسَةُ والثِّقَلُ والخِفَّةُ والصَّلابَةُ واللِّينُ والمَلاسَةُ والخُشُونةُ**).

جميع ما ذكره إن أراد به التمثيل فواضح، وإن زعم أنّ كل حاسة لا تتعلق إلّا بما ذُكِرَ فلا دليل له على ذلك، وقد عملت أنّ «**الأشعرية**» تدعي صحة تعلُّقِ إدراك الرؤية بكل موجود، وربما زعم بعضهم صحة تعلق سائر الإدراكات بكل موجود. وفيه بعد، إذ يجر إلى سفسطة وإلى ما هو أشنع من ذلك.

قوله: (**فهذِهِ جُملَةُ أقْسَامِ المُمْكِنَاتِ**).

يعني: بناءً على ما زعم من انحصار أجناس الأعراض في التسع المقولات، ولم يقم دليل على ذلك، والله أعلم.

تتمه:

في ذكر أمور اختلف النظّار في أنها من قبيل المعاني أم لا.

فمن ذلك الحدوث، زعمت «**الكرامية**» أنه صفة. ولا يصح لأنه لو كان صفة لكان حادثاً، ويلزم التسلسل. ونظيره قول «**عبد الله بن سعيد**»[1] أنّ القدم صفة، ولا يصح لأنها تكون قديمة ويتسلسل.

---

(١) هو: عبد الله بن سعيد بن كُلاّب، أبو محمد القطان: متكلم من عصر المأمون، ويذكر أنه دمّر المعتزلة في مجلس الخليفة العباسي، وتوفي سنة ٢٤٠هـ. انظر الأعلام (٤: ٩٠).

واختلفوا في الوَحْدَة، فذهب «**المتكلمون**» إلى أنها سَلْبُ الكثرة، وهو عدم قبول القسمة، خلافاً لـ«**الحكماء**». واحتج «**المتكلمون**» بأنها لو كانت صفة زائدة على ماهية الشيء الذي قيل عليه واحد لزم أن تكون وحدة الوحدة زائدة عليها ويتسلسل. وقال «**الحكماء**»: الوحدة ليس لها صفة وراء كونها وحدة فلا يتسلسل.

ومن ذلك: الظلمة، والصحيح أنها موجودة لأنها محسوسة، خلافاً لـ«**الحكماء**» و«**المعتزلة**» و«**المجوس**».

ومن ذلك: البرودة، قيل: هي عدم الحرارة. ولا يصح فإنها محسوسة، فتكون معنىً وجوديّاً.

ومن ذلك: الرطوبة. قالت «**الفلاسفة**»: إنها عبارة عن عدم الممانعة. والصحيح أنها معنىً وجودي لأنها راجعة إلى سهولة الالتصاق.

ومن ذلك: الثِقَل. وهو أمر زائد على الحركة لأن الثقيل إذا سَكَنَ في الجو يحس بثقله، والزِّقُّ المنفوخ المسكن تحت الماء يحس بخفته مع عدم حركته.

ومن ذلك: اللين. قيل: هو عبارة عن عدم ممانعة الغامز، فلا يكون وجوديًّا.

ومن ذلك: الملاسة. وهي عبارة عن استواء وضع الأجزاء. والخشونة: عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض.

ومن ذلك: الصلابة. وهي عند «**المتكلمين**» ترجع إلى كثرة التأليف والتراص. و«**الفلاسفة**» ينكرون الجوهر الفرد، فيرجع عندهم إلى استعداد طبيعي.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

القَوْلُ بِالجَوْهَرِ الفَرْدِ حَقٌّ).

تحرير محل النزاع أنّا لا نشك أن الأجسام المحسوسة البسيطة قابلة لانقسامات، فتلك الانقسامات الممكنة إمّا أن تكون موجودةً بالفعل أوْ لا تكون، وعلى التقديرين فإمّا أن تكون متناهية أوْ لا. فهذه أربعة أقسام لا مزيد عليها في العقل:

ـ **الأول**: أنها مركبّة من أجزاء متناهية بالفعل. وهذا قول جمهور «**المتكلمين**».

ـ **الثاني**: أنها مركبة من أجزاء لا تتناهى بالفعل. وهذا قول «**النظّام**» من «**المعتزلة**».

ـ **الثالث**: أنّ كل جسم واحدٌ في نفسه كما هو واحد في الحس، إلا أنه قابل لأن ينقسم فيكون اثنين، وكذلك كل واحد من الاثنين، ولا يقف القبول إلى غاية. وهذا قول جمهور «**الفلاسفة**».

ـ **الرابع**: أنه واحد في نفسه، وهو قابل لانقسامات متناهية. قال «**الفخر**»: وهذا قول مردود، ولم يَعْزُهُ لقائل. ونقل غيره عن «**أفلاطون**» أن الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حدّ ينمحق فيعود[١] هيولى.

قوله: (**والدَّلِيلُ عَليهِ أَنَّ الحَرَكَةَ والزَّمَانَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُما مُرَكَّبٌ مِنْ أَجْزاءٍ مُتَعَاقِبَةٍ، كُلُّ واحِدٍ مِنْهَا لا يَقْبَلُ القِسْمَةَ بِحَسَبِ الزَّمَانِ**).

يعني بقوله: «بحسب الزمان» أنه لا يجتمع منه جزءان في الوجود.

قال: (**فَوَجَبَ أنْ يَكُونَ الجِسْمُ مُرَكَّباً مِنْ أجزَاءٍ لا تَتجَزَّأُ. بَيَانُ المَقَامِ الأوَّلِ في الحَرَكَةِ هُوَ أَنَّهُ لابُدَّ أنْ يَحْصُلَ مِنَ الحَرَكَةِ في الحَالِ شَيْءٌ؛ وإلّا لامتَنَعَ أنْ يَصِيرَ مَاضِياً**

---

(١) في (أ): جزء محقق فيكون.

ومُسْتَقبَلاً؛ لأنّ المَاضِي هُو الذي كَانَ حَاضِراً في الحَالِ وقَد فَاتَ، والمُسْتَقبَلُ هو الذي يُتوقَّعُ حُضُورُهُ ولَمْ يَحْصُلْ، فَلو لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنهُ حَاصِلاً في الحَالِ لامتَنَعَ كَوْنُهُ مَاضِياً ومُسْتَقبلاً، فَيَلزَمُ نَفيُ الحَرَكةِ أصْلاً، وهُو مُحَالٌ.

ثُمَّ نَقُولُ: الذي وُجِدَ مِنهَا في الحَالِ غَيرُ مُنقَسِم انقِسَاماً بِحَيْثُ يَكُونُ أحَدُ نِصْفَيهِ قَبلَ الآخَرِ؛ وإلّا لَم يَكُنْ كُلُّ الحَاضِرِ حَاضِراً، هذا خُلْفٌ.

فَإذا ثَبتَ هذَا، فَعِندَ انْقِضَاءِ ذَلِكَ الجُزْءِ الذِي لا يَقْبَلُ القِسْمَةَ يَحْصُلُ بَعْدَهُ جُزْءٌ آخَرَ لا يَقْبَلُ القِسْمَةَ، وكَذَلِكَ الثَّالِثُ والرَّابِعُ. فَثَبَتَ أنّ الحَرَكَةَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ أُمُورٍ كُلُّ واحِدٍ مِنْهَا لا يَقْبَلُ القِسْمَةَ الَّتِي يَكُونُ أحَدُ جُزْءَيهَا سَابِقاً عَلى الآخَرِ.

وأمَّا بَيَانُ أنّ الأمرَ كذَلِكَ في الزَّمَانِ فَلأنَّ الآنَ الحَاضِرَ ـ الذِي هُو نِهَايَةُ المَاضِي وبِدَايَةُ المُستَقْبَلِ ـ لا يَقْبَلُ القِسْمَةَ؛ وإلّا لَم يَكُنْ حَاضِراً، وإذَا عُدِمَ يَكُونُ عَدَمُهُ دُفْعَةً أيضاً؛ فَإنّ عَدَمَهُ مُتَّصِلٌ بِآنِ وُجُودِهِ، وكَذَلِكَ القَوْلُ في الثَّانِي والثَّالِثِ، فَالزَّمَانُ مُرَكَّبٌ مِنْ آنَاتٍ مُتَتَالِيَةٍ كُلُّ واحِدٍ مِنْهَا لا يَقْبَلُ القِسْمَةَ.

وَإذَا ثَبتَ هَذَا فَنقُولُ: القَدْرُ الَّذِي يَتَحَرَّكُ المُتَحَرِّكُ عَلَيْهِ بِالجُزْءِ الَّذِي لا يَتَجَزَّأُ مِنَ الحَرَكَةِ في الآنِ الَّذِي لا يَنْقَسِمُ إنْ كَانَ مُنْقَسِمًا كَانَتِ الحَرَكَةُ إلَى نِصْفِهَا سَابِقَةً عَلَى الحَرَكَةِ مِنْ نِصْفِهَا إلَى آخِرِهَا، فَيَكُونُ ذَلِكَ الجُزْءُ مِنَ الحَرَكَةِ مُنْقَسِماً، وذَلِكَ الآنُ مِنَ الزَّمَانِ مُنْقَسِماً، وهُوَ مُحَالٌ. وإنْ لَمْ يَكُنْ مُنْقَسِمًا فَهُوَ الجَوْهَرُ الفَرْدُ).

قرر «**الفخر**» هذه الحجة في «**الأربعين**» بحجتين:

ـ **الأولى**: بيّن أن وجود حركة لا تتجزأ يستلزم وجود متحيز لا يتجزأ. وهذه برهانية فإن الحركة موجودةٌ.

ـ **الثانية**: وجود جزء من الزمان لا يتجزأ يستلزم ذلك. وهذه جدلية على اعتقاد الخصم أن للزمان وجوداً، والمتكلم يرى الزمان اعتباراً.

وحاصل الأمر أن الحركة والزمان يوصف كل واحد منهما بالوجود، وهما من المعاني السيّالة التي لا استقرار لوجود شيء منها، بل متى وُجد شيء منها استعقبه عدمه، وإذا كانا كذلك وحُكِم بوجود شيء منها فلابُدَّ وأن يحصل منه جزء في الحال لأنه إن لم يوجد شيء منه في الحال مع أن الماضي والمستقبل لا وجود لهما لم يكن شيء منهما مجودا ألبتة، وقد فرضناهما موجودين، وهذا خلف.

ثم الجزء الحاضر منهما يجب أن لا يقبل القسمة وإلّا لكان حال كون النصف الأول حاضراً لا يكون النصف الثاني حاضراً بل مستقبلاً، وحين صار النصف الثاني حاضراً صار النصف الأول ماضياً، وحينئذ لا يكون الحاضر حاضراً، بل الحاضر بعضه، ثم يعود التقسيم في هذا البعض، وبعض البعض ويتسلسل، والتسلسل محال، فوجب أن يكون الجزء الحاضر منهما لا يقبل القسمة بحسب الزمان.

وإذا كان كذلك فنقول: الحركة تستلزم تفريغاً لمساحة وإشغالا لمثلها، فذلك القدر من المساحة الذي شغله المتحيز حال حصول الحركة التي لا تقبل القسمة في الآن الذي لا يقبل القسمة، يجب أن لا يكون قابلاً للقسمة، وإلا لكان الحصول في بعض المحل الأول وقبل الحصول في بعضه الآخر، فيكون حصول ذلك الإشغال ببعض تلك الحركة في بعض ذلك الزمان، فيجب انقسام الحركة والآن اللذين لا يقبلان القسمة، هذا خلف. فوجب أن يكون الجزء من ذلك المكان الذي فيه وقعت الحركة لا يتجزأ، وهو المطلوب.

برهان ثان لمثبتي الجزء: قالوا: إن كانت النقطة موجودة مشاراً إليها لا تقبل القسمة فيلزم وجود الجزء الفرد، والأول حق، والثاني حق. والدليل على أنها موجودة أنّا نحكم بأن الخط متناهٍ بالفعل، والنقطة نهايته، فتكون موجودة بالفعل.

فإن قيل: نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه، وانقطاعه عبارة عن أنه فَنِيَ وعُدِم، وما فني لا يكون أمراً وجودياً.

قلنا: نعلم بالضرورة أنّ المقدارين إذا تماسا إنما يتماسان بطرفيهما، فإن تماس الجسمين يكون بسطحيهما، وتماس السطحين يكون بخطين، وتماس الخطين يكون بنقطتين، فلو لم تكن النقطة موجودة لم يكن تماس الأجسام موجوداً.

وأيضاً، فإنّا إذا فرضنا خطّاً قائماً على خط، ثم إن الخط القائم تحرك من أحد الطرفين إلى الطرف الآخر، فإن الخط المتحرك عليه صار بجميع أجزائه المفروضة ممسوساً لطرف الخط المتحرك، وطرف الخط المتحرك نقطة، وممسوس النقطة نقطة، فوجب أن تكون موجودة.

وأمّا أنّ النقطة يشار إليها فلأنا يمكننا أن نشير إلى طرف الخط.

وأما أنها لا تنقسم فلوجهين:

ـ **الأول**: أنها لو انقسمت لافترض فيها جزآن، وحينئذ يكون طرف الخط هو الجزء الثاني فقط، فلا يكون الطرف طرفًا.

ـ **الثاني**: أنّا إذا فرضنا وضع كرة حقيقية على سطح، فالمماسة بينهما إمّا أن تكون بمنقسم أو غير منقسم، والأول محال وإلا لكان ذلك الموضع من الكرة منطبقاً على السطح المنقسم، والمنطبق على المنقسم منقسمٌ، فذلك الموضع من الكرة منقسم، فإذا تدحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع المماسة يكون منقسماً، وموضع المماسة الثاني لا شك أنه متصل بموضع المماسة الأول، فإن كان ذلك الاتصال على استقامة كانت الكرة سطحًا مستوياً، هذا خلف. وإن لم يكن على الاستقامة، بل على زواية، صارت الكرة مضلّعاً، هذا خلف. فثبت أن النقطة موجودة مشار إليها لا تقبل القسمة.

فنقول: هذه النقطة المشار إليها بالحس إمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً، فإن كانت جوهراً فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً لزم أن يقوم بمحل غير منقسم وإلّا لزم انقسام ما لا ينقسم.

قوله: (**احْتَجُّوا بِأَنْ قَالُوا: إِذَا وضَعْنَا جَوْهَرًا بَيْنَ جَوْهَرَيْنِ، فَالوَجْهُ مِنَ الْمُتَوَسِّطِ الَّذِي يُلاقِي بِهِ اليَمِينَ غَيْرَ الوَجْهِ الَّذِي يُلاقِي بِهِ اليَسَارَ، فَيَكُونُ مُنْقَسِماً**).

تقريره أنه لو لم يلاقه بغيره لكان ملاقياً له بعين ما لاقى به الثاني، فيكون كل واحد من الطرفين ملاقياً كلية الوسط، وذلك مداخلة لا ملاقاة.

قوله: (**وَالجَوَابُ أَنَّهُ لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الذَّاتُ واحِدَةٌ، والوَجْهَانِ عَرَضَانِ قَائِمَانِ بِهِ. وهَذَا هُوَ قَوْلُ نُفَاةِ الجَوْهَرِ الفَرْدِ، فَإِنَّهُمْ قَالُوا: الجِسْمُ إِنَّمَا يُلاقِي جِسْمًا آخَرَ بِسَطْحِهِ، ثُمَّ قَالُوا: سَطْحُهُ عَرَضٌ قَائِمٌ بِهِ، فَكَذَلِكَ هَهُنَا**).

هذا جواب جدلي إلزامي على ما يقوله الخصم. والـجواب الحقيقي على رأي «المتكلمين» أن الجوهر الفرد عندهم يجوز أن يماس ستة جواهر ولا يقتضي ذلك تعدداً في ذاته ولا انقسامًا، فإنها ترجع إلى نسب وإضافات؛ فالواحد لا يتكثر بكثرة النِّسب، كما أنّ الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، والنقطة في وسط الدائرة لا جزء لها، وهي تقابل جميع أجزاء المحيط.

ولـ«المتكلمين» براهين عديدة على مذهبهم، وللخصوم إشكالات وشُبَه مذكورة في المطولات، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

حُصُولُ الجَوْهَرِ في الحَيِّزِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ قَائِمَةٌ به. والدَّلِيلُ عَلَيْهِ أنَّ الوَاحِدَ مِنَّا يَقْدِرُ عَلَى تَحْصِيلِ الجَوْهَرِ في الحَيِّزِ، وغَيْرُ قَادِرٍ عَلَى تَحْصِيلِ ذَاتِ الجَوْهَرِ، والمَقْدُورُ غَيْرُ مَا هُوَ غَيْرُ مَقْدُورٍ. ولِأَنَّهُ إذَا انْتَقَلَ الجَوْهَرُ مِنْ ذَلِكَ الحَيِّزِ إِلَى حَيِّزٍ آخَرَ فَحُصُولُهُ في الحَيِّزِ الأَوَّلِ غَيْرُ بَاقٍ، وذَاتُهُ بَاقِيَةٌ، وغَيْرُ البَاقِي غَيْرُ مَا هُوَ بَاقٍ. ولِأَنَّ ذَاتَ الجَوْهَرِ ذَاتٌ قَائِمَةٌ بِالنَّفْسِ، وحُصُولُهَا في الحَيِّزِ نِسْبَةٌ بَيْنَ ذَاتِهِ وبَيْنَ الحَيِّزِ، فَوَجَبَ القَوْلُ بتَغَايُرِهِمَا).

ما ذكره من الأدلة الثلاثة صحيح، وهي دالة على أنّ حصول الجوهر في الحيز الخاص زائد على ماهيته، ومحل الخلاف بين النظّار غير هذا، وهو أن تحيز الجوهر الذي لا يتصور خلوه عنه، وإن خلا عن المحل المعين، وهو كونه بحال يمنع غيرَه أن يحل بحيث هو، هل هو زائد على ذاته أم لا؟ فمن نفى الأحوال من أصحابنا يزعم أنه وجه واعتبار في ذات الجوهر، ومن يثبت الأحوال من أصحابنا يزعم أنه حال نفسية.

و«**المعتزلة**» ترسم صفة النفس بما يثبت للشيء وجوداً وعدماً بناء على إثبات شيئية المعدوم، فقضوا بأنّ التحيز صفة تابعة للحدوث زائدة على ماهيته وليس صفة نفسية، وهذا محل النزاع، وأدلته الثلاثة على هذا التقدير خارجة عن هذا المطلوب. وإذا بطلت شيئية المعدوم بطل ما تخيله «**المعتزلة**» من أن التحيّز تابع للحدوث، فإن ذلك تفريع منهم على أصلٍ تحقق بطلانُه.



قوله: (**المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:**

الحَقُّ عِنْدِي أَنَّ الأعْرَاضَ يَجُوزُ عَلَيْهَا البَقَاءُ).

صحة بقاء جملة الأعراض لم يَصِر إليها أحد من المخالفين لـ«**الأشعرية**»، فإنهم ساعدوهم على أنّ الحركة لا تبقى، وكذلك الأصوات، وترددوا في الإرادات. وقد قرر في مسألة إثبات الجوهر الفرد أنّ الحركة من الموجودات السيّالة.

قوله: (**بِدَلِيلِ أَنَّهُ كَانَ مُمْكِنَ الوُجُودِ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ، فَلَوْ انْتَقَلَ إِلَى الامْتِنَاعِ الذَّاتِيِّ فِي الزَّمَنِ الثَّانِي لَجَازَ أَيْضاً أَنْ يَنْتَقِلَ الشَّيْءُ مِنَ العَدَمِ الذَّاتِيِّ إِلَى الوُجُودِ الذَّاتِيِّ، وذَلِكَ يَلْزَمُ مِنْهُ نَفْي احْتِيَاجِ المُحْدَثِ لِلمُؤَثِّرِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

الاعتراض عليه أن الانتقال من الإمكان إلى الامتناع الذاتي مسلَّمٌ أنه محال، ونحن لا ندَّعيه، وإنما نقول: هذا الممكن لذاته امتنع لغيره. ولم يذكر دليلاً على محل النزاع. وكان ينبغي أن يقول: لو امتنع فإمّا أن يمتنع لذاته أو لغيره، ويحقِّق انتفاء الأمرين، وحينئذٍ يصح ما اختاره.

ثم ما ذكره ينتقض بما سلّمه وسلّموه من امتناع بقاء الحركة والزمان عند من يدَّعيه أمراً وجوديًّا، وقد اعتمد على ذلك في إثبات الجوهر الفرد.

وقد كان قدماء «**الأشعرية**» يعتقدون أنّ القضاء بالبقاء من أحكام المعاني، فيقولون: إن الباقي باقٍ ببقاءٍ، وإن الجواهر إنما يصح بقاؤها لقيام البقاء بها، فقالوا: لو بقيت الأعراض لزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال.

وحقق المتأخرون أن البقاء لا يرجع إلى صفات المعاني، وأن معقوله في الجواهر راجع إلى مقارنة وجودها الأزمنة، وذلك محض إضافة ونسبة، ولا وجود للإضافات[1]

---

(١) في (خ): للإضافة.

عندهم في الأعيان، ومعناه بالنسبة إلى الله تعالى وصفاته يرجع إلى التقدس ونفي العدم اللاحق.

قالوا: ولو كان الباقي باقياً ببقاء، وصفات الباري باقية، لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل؛ فإن البقاء إذا كان معنى موصوفاً بالبقاء لزم قيام بقاء آخر به ويتسلسل.

فلما بطلت هذه الطريقة احتجوا على امتناع بقاء الأعراض بغيرها، فقالوا: لو بقيت لكان عدمها جائزاً، والجائز متى ترجح احتاج إلى مؤثر، ويمتنع إسناد العدم إلى المؤثر، فامتنع بقاؤها.

وقرروا ذلك فقالوا: لأنها لو عدمت فإما أن تنعدم بضد، والتنافي بين الضدين على حد سواء، فليس إعدام الطارئ للحاصل بأولى من مَنْعِ الحاصل للطارئ، لأنه لا يعدمه إلّا إذا قام بمحله، وقيامه بمحلِّه مشروط بانتفائه، فلو عُدِم به لدار. هذا ما اعتمده «**المتكلمون**» في الرد على «**المعتزلة**» في دعواهم أنها تبقى وانعدامها بضدها.

والاعتراض على الوجه الأول أن يقال: لا مانع أن تترجح نسبة الإعدام إلى الطارئ بأنّ الله تعالى أراد إيجاد الوصف الطارئ، ووجوده لا يجامع وجود الحاصل فينفيه.

وما ذكره من الدور في الوجه الثاني دورٌ مَعَيٌّ، والدور المَعِيُّ ليس بمحال. وهذا على أصل المتكلم ألزم، فإنه يقول: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وزمن عدم السواد هو بعينه زمن قيام البياض، ولم يلزم منه محال، ولا خلا عن العرض.

قالوا: ولا جائز أن ينعدم بالفاعل المُختار؛ فإن الفاعل لابد له من فعلٍ، والعدم لا شيء، ومن فعل لا شيء، لم يفعل شيئاً.

ومَنَع «**القاضي**» ذلك، وتردد في صحة إضافة الإعدام إلى الفاعل. وأُلزِم صحة إضافة العدم السابق إلى المؤثِّر، فإن معقول العدم لا يختلف. وفرَّق بأنّ السابق مستمر،

والمستمرُّ يستغني عن المرجِّح، واللاحق طارئ، ومقتضاه ترجُّح طرف الممكن، وترجح الممكن لا يستغني عن المؤثر، فلأجل هذا تردَّد في صحة بقاء الأعراض.

وأمّا امتناع عدمها لفقدان شرط، فإنّ الشرط إن كان عرضاً فالكلام في عدم ذلك العرض كالكلام في عدمه ويتسلسل. وإن كان عدم جوهر، والجوهر إنما يعدم عند هذا القائل بعدم شرطه، وهو إمّا عدم البقاء عند من يزعم أنّ الباقي باقٍ ببقاء، أو قَطْعُ خَلْقِ الأعراض عنها، فلو عدم العرَض لأجل عدم الجوهر، والجوهر إنما ينعدم لعدم العرض، لدار.

وقد أجاب «**الفخر**» عن هذا في «**المحصَّل**» بأن قال: ما المانع أن يكون بقاء الأعراض مشروطاً بأعراض لا تبقى؟! فعند انعدامها ينعدم ذلك الباقي. وهذا إنما يصح بطريق الإلزام، فإنّه إن امتنع بقاءُ بعض الأعراض فيكون نقضاً لدليله، والله أعلم.



الباب الثالث

في إثبات العلم بالصّانع

البَابُ الثَّالِثُ
فِي إثْبَاتِ العِلْمِ بِالصَّانِعِ

قوله: (البَابُ الثَّالِثُ: في إثْبَاتِ العِلْمِ بِالصَّانِعِ. وفِيهِ مَسَائِل.

المَسْأَلَةُ الأُولَى: الأجْسَامُ مُحْدَثَةٌ. خِلافاً لِلْفَلاسِفَةِ والدّهْرِيَّةِ).

قدّم هذه المسألة لأنه لا طريق لنا ـ عادةً ـ إلى معرفة وجود الباري تعالى إلا بالاستدلال بالأثر على المؤثر وبالصنع على الصانع، وعلى هذا جاءت الشرائع؛ قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، وقال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ۝ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [النحل: ٢ ـ ٣]، ثم فصّل وجوهاً من الدلالة عليه، وبيّنها في أنواعٍ من المخلوقات.

وعادة «المتكلمين» أن يترجموا هذه المسألة بحدوث العالَم، ويحتجّون فيها على إثبات الأعراض وحدوثها وملازمتها للأجرام، مع إبطال حوادث لا أول لها، ويتوسلون بذلك إلى حدوث جملة الجواهر والأجسام، ويكتفون ببيان ذلك لاعتقادهم انحصار العالَم في الجواهر والأعراض، ففَرَضَ المصنفُ الكلام في حدوث الأجسام وقرَّره بذلك، فكان موافقاً لهم معنىً، وإن باينهم لفظاً.

وبالجملة، فلابد قبل الخوض في الاحتجاج على هذه المسألة من تفسير اصطلاح «المتكلمين» في لفظة «العالَم»، ومرادهم بالحدوث، وذِكر مذاهب مخالفيهم، فأما «العالَم»

فقالوا: إنه كل موجود سوى الله تعالى. وهذه عبارة سديدة على رأي من ينفي الأحوال، وأمّا من يثبت واسطة بين الوجود والعدم يعبر عنها بـ«الثبوت»، ويقول: إن كل موجود ثابت، وليس كل ثابتٍ موجوداً، ويزعم اشتمال العالَم على ذلك، فيتعين عليه أن يقول: العالَم: كلُّ ثابتٍ سوى الله تعالى؛ وإلّا خرج منه بعضه ولم يعمّ.

وأمّا «المُحدَث» الذي يقيمون الدلالة عليه، فالمراد به أنه ما لم يكن فكان. وقد يعبرون عنه بأنه المسبوق بالعدم. و«**الفلاسفة**» يطلقون الحدوث ويريدون به: الاستفادة من الغير، ويحكمون بحدوث الجواهر، مع زعمهم أنها أزلية سرمدية ممكنة بذاتها واجبة بوجوب عللها.

وأمّا تفصيل مذاهبهم في ذلك فيطول، والحاصل منه أنّ قدماءهم أثبتوا قدماء خمسة: واجب الوجود وسموه عقلاً، ونفساً، وهيولى، ودهراً، وخلاءً. وصار جماعةٌ من متأخريهم إلى أنّ العالَم العُلوي قديم بذاته وصفاته، إلا الحركات فإنها حادثةٌ بأشخاصها قديمة بنوعها، ما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول. وأمّا العالَم السفلي وهو عالَم الكون والفساد، وهو ما تحت مقعر فلك القمر، فقالوا: إن هَيولاهُ قديمة، وكل ما فيه من الصُّوَر والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها. فقالوا: فلا ولَد إلّا وقبله والِد، ولا بيضة إلّا من دجاجة، ولا دجاجة إلّا من بيضة، ولا زرع إلّا من بَذْرٍ، ولا بَذْر إلّا من زرعٍ لا إلى أوّل. وتوقف «**جالينوس**» في قِدَمِ ما ادَّعوا قِدَمَهُ من الممكنات.

ومذهب «**أهل الحق**» أنّ العالَمَ محدَثٌ بذاته وصفاته، وأنه لا قديم إلا اللهُ تعالى وصفاته. وعلى ذلك أكثر من ينتمي إلى الشرائع.

قوله: (**لَنَا وُجُوهٌ: الأول: لَوْ كَانَ الجِسْمُ أَزَلِيًّا لَكَانَ فِي الأَزَلِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ سَاكِنًا أَوْ مُتَحَرِّكًا، والقِسْمَانِ بَاطِلانِ، فَيَبْطُلُ القَوْلُ بِكَوْنِهِ أَزَلِيّاً**).

وقد بنى هذهِ الحجةَ على ثلاث مقدمات:

ـ **الأولى**: الحصر.

ـ **والثانية**: امتناع كونه متحركاً في الأزل.

ـ **والثالثة**: إبطال كونه ساكنا.

قوله: (**أَمَّا الحَصْرُ فَظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ الجِسْمَ لابُدَّ وأنْ يَكُونَ حَاصِلاً فِي حَيِّزٍ، فَإِنْ كَانَ مُسْتَقِرًّا فيهِ فَهُوَ السَّاكِنُ، وإنْ كَانَ مُنْتَقِلاً إِلَى حَيِّزٍ آخَرَ فَهُوَ مُتَحَرِّكٌ**).

واعْتُرِض على هذه المقدمة بطلب بيان المراد بالحيّز، وبيان معنى حلوله فيه الذي بنى التقسيم عليه. وأوردوا عليه شكًّا فقالوا: مسمَّى الحيّز لا يخلو إمّا أن يكون عدماً أو وجودا، فإن كان عدماً فلا يعقلُ كون الشيء مظروفاً فيه، وإن كان وجوداً فلا يخلو إمّا أن تصح الإشارة إليه أوْ لا، فإن كان مما تمتنع الإشارة إليه، والجسم مما تصح الإشارة إليه، كان حصول الجسم فيه مانعاً من حصول الإشارة إلى الجسم، وإنه محال. وإن كان مما تصح الإشارة إليه فلا يخلو إمّا أن تصح بطريق الاستقلال أو بطريق التبع، فإن كان الأول كان الحاصل من قولكم: إن الجسم حاصل في الحيز، أنَّ الجسم حاصل في الجسم، وكل جسم كذلك، فيلزم من وجودِ جسمٍ وجودُ أجسام لا نهاية لها، وإنه محال. وإن كان الثاني وهو صحة الإشارة إليه بطريق التبع فيكون المسمى بالحيز هو العرَض، ويكون معنى حصول الجسم فيه حصولُه في العرَض، لكنّ العرَض لا يوجَدُ إلّا حاصلاً في الجسم، فيدور.

قال «**المتكلمون**»: إنّا لا نعني بالحيز إلّا أمراً يفرضه العقل أو يُقدِّرهُ الذهن. وقال «**الحكماء**»: الحيز: عبارة عن الأبعاد الثلاثة المجردة عن المادة. ومعنى حلول الجسم فيه: سريان أبعاده فيه.

والتحقيق في ذلك أنّا لا نشك أن بين طرفي الطاس فراغاً يتمانع عليه حلول الأجسام، فإنّا متى قدّرنا امتلاء الطاس بالماء ـ مثلاً ـ امتنع إشغاله بغيره من الأجسام، وإذا

فرضنا خُلُوَّه من الماء والهواء كان قابلاً لإشغاله بسائر الأجسام، فمعنى ثبوت التحيّز للجوهر كون الجوهر بحالٍ يمنع غيره أن يحل بحيث هو. والتحيُّز: هي الصفة التي باعتبارها تقع الممانعة. والحيِّز: ما عليه تقع الممانعة من الفراغ. فالحيز لا وجود له يخصه من خارج، وله ثبوتٌ وتقرُّرٌ تابع لوجود الأجسام.

والاعتراض على الشك باختيار صحة الإشارة إليه لا على سبيل الاستقلال. قوله: «إنه يكون عرَضاً» ممنوع؛ فإنّ العرَض هو الذي يشار إليه لا على جهة الاستقلال بقيد كونه حالاً، والحيز يشار إليه بقيد كونه محلاًّ، فافترقا فلا دور.

قالوا: سلمنا أنه لا بُدَّ أن يكون في حيِّزٍ وحَيْثٍ وجِهَةٍ بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه هنا أو هناك، لكن لا نسلِّمُ امتناع خلوه من الحركة والسكون. وما فسرتم به الحركة والسكون يقتضي أن يكون الجسم في أوّل أزمنته عندكم خالياً عنهما، وإذا خلا عنهما في أوّل أزمنة وجوده بطل قولكم: إنه لا واسطة بين كونه متحركاً أو ساكناً.

وأجاب «**الفخر**» عن هذا السؤال بأنّ نزاعنا في هذه الأجسام الباقية، وهي لا تنفك عن ذلك، فالتقسيم الذي ذكرناه حاصرٌ.

واعتمد «**المتكلمون**» في الاحتراز عن هذا السؤال بتفسيرهم السكون بأمر يشمل الجوهر في أوّل أزمنة حدوثه، فقالوا: إنه عبارة عن مجرّد الحصول في الحيز، فإن استعقبه حصول في غيره كان سكوناً باعتبار الحصول فيه، وحركةً باعتبار الحصول إليه، كما تقدم نقله عن الشيخ «**أبي الحسن**» رحمه الله.

قوله: (**وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ يَمْتَنِعُ كَوْنُهُ مُتَحَرِّكًا أَزَلاً» لِوُجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ مَاهِيَّةَ الحَرَكَةِ: الانْتِقَالُ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ**).

هذه عبارة «**الفلاسفة**». و«**المتكلمون**» يخصونها فيقولون: هي الانتقال من حيِّزٍ إلى حيِّزٍ. والمطلوب حاصل على كلا التفسيرين.

قوله: (**ثُمَّ هَذِهِ الْمَاهِيَّةُ تَقْتَضِي أَنَّهَا مَسْبُوقَةٌ بِالغَيْرِ، والأَزَلُ: عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ الْمَسْبُوقِيَّةِ بِالغَيْرِ، والجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُحَالٌ**).

يَرِدُ عليه أنّ الأزل لا يمنع حصول أمرين أحدهما سابق على الآخر سبقاً بالذات، فإنكم تثبتون للباري سبحانه ذاتاً وصفات أزلية، مع أنّ العقل يقضي بأنّ الموصوف يتقدم على الصفة بالذات وإن كانا معاً في الوجود، وقضيتم بأنّ بعض الصفات شرط في بعض، كالحياة فإنها شرط في العلم، والعلم شرط في الإدارة، والشرط متقدم على المشروط بالذات وإن كانا معاً في الأزل، وخصومكم يدَّعون أن ذات واجب الوجود علّةٌ لغيرها، وهي متقدمة عليه، وكلاهما أزليان.

والجواب أنّ سَبْقَ الحركة بالحصول في حيِّزٍ سَبْقٌ زماني؛ وإلّا لزم كون المتحيِّزِ في حيِّزين في زمان واحد، والسَّبْقُ بالزمان لا يجامِعُ الأزَل، فإذاً قوله: «والأزلُ: عبارة عن نفي المسبوقية بالغير» ليس كذلك، بل الأزلية: نَفْيُ الأوَّلية، ومن لازمها نَفْيُ المسبوقية بالغير سبقاً زمانياً، لا نَفْيُ مطلق المسبوقية.

قوله: (**وَثَانِيهَا: أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَحْصُلْ فِي الأَزَلِ شَيْءٌ مِنَ الحَرَكَاتِ فَلِكُلِّهَا أَوَّل، وإِنْ حَصَلَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوقاً بِشَيْءٍ آخَرَ فَهُوَ أَوَّلُ الحَرَكَاتِ، وإِنْ كَانَ مَسْبُوقاً بِشَيْءٍ آخَرَ كَانَ الأَزَلُ مَسْبُوقاً بِغَيْرِهِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذا واضح. إلّا أن قوله: «إن حصل في الأزل شيء من الحركات وليس مسبوقاً فهو أوّل الحركات» مناقِضٌ لمذهبهم أنّ ما من حركةٍ إلا وقبلها حركةٌ لا إلى أوّل، والذي وضع البرهان عليه إبطالُ حركةٍ أزلية، ولم يُنتِجْهُ دليلُه، إلا أنّ ذلك إبطالٌ لقولهم: إنّ الملازمة للجملة والجملة لا أوّل لها.

قوله: (**وَثَالِثُهَا: أَنَّ كُلَّ واحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الحَرَكَاتِ إِنْ كَانَتْ حَادِثَةً كَانَتْ مَسْبُوقَةً بِعَدَمٍ لا أَوَّلَ لَهُ، وتِلْكَ العَدَمَاتُ بِأَسْرِهَا مُجْتَمِعَةٌ فِي الأَزَلِ، فَإِنْ حَصَلَ مَعَهَا شَيْءٌ مِنَ**

الحَرَكَاتِ لَزِمَ كَوْنُ السَّابِقِ مُقَارِنًا لِلْمَسْبُوقِ، وهُوَ مُحَالٌ. وإنْ لَمْ يَحْصُلْ مَعَهَا شَيْءٌ مِنَ الحَرَكَاتِ كَانَ لِكُلِّ الحَرَكَاتِ أَوَّلٌ، وهُوَ المَطْلُوبُ).

وهذا أيضاً واضح وقويٌّ.

قوله: (**وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ يَمْتَنِعُ كَوْنُ الأَجْسَامِ سَاكِنَةً في الأَزَلِ» وذَلِكَ لِأَنَّا قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ السُّكُونَ صِفَةٌ مَوْجُودَةٌ زَائِدَةٌ**).

لم يسبق منه في هذا الكتاب دليل على ذلك. وقد تقول «**الفلاسفة**»: إن السكون عبارة عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك. ولا يصح؛ فإنه أمر محسوس، والعدم لا يُحسُّ.

قوله: (**فَنَقُولُ: هَذَا السُّكُونُ لَوْ كَانَ أَزَلِيًّا لَامْتَنَعَ زَوَالُهُ، ولا يَمْتَنِعُ زَوَالُهُ فَلا يَكُونُ أَزَلِيًّا**).

إنما قدّم أنه صفة موجودة لأنه قال في «**الأربعين**»: «إن العدم الأزلي لا يمتنع زواله؛ فإنّ العالَم كان معدوماً في الأزل، وقد زال ذلك بوجوده»، فلذلك قيّد دعواه بأنّ كل موجودٍ أزلي يمتنع زواله. ولا حاجة له إلى هذا القيد؛ فإن عدم العالَم في الأزل واجِبٌ، ولم يزل ذلك العَدَمُ قط، وإنما يزول بوجودِه في الأزل، لا بوجوده فيما لا يزال.

قوله: (**بيانُ المُلازَمَةِ أَنَّ الأَزَلِيَّ إِنْ كَانَ واجِباً لِذَاتِهِ وجَبَ أَنْ يَمْتَنِعَ عَدَمُهُ، وإِنْ كَانَ مُمْكِناً لِذَاتِهِ افْتَقَرَ إِلَى المُؤَثِّرِ الوَاجِبِ لِذَاتِهِ قَطْعًا لِلدَّوْرِ والتَّسَلْسُلِ**).

أمّا افتقارُه إلى المؤثِّر فلِمَا مرَّ من أن الممكن لا يترجح إلا بمرجِّح. وأمّا تقييده للموجِب بالواجب لذاته فقَطْعٌ للتسلسل والدور.

قوله: (**وَذَلِكَ المُؤَثِّرُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلاً مُخْتَاراً؛ لِأَنَّ الفَاعِلَ المُخْتَارَ إِنَّمَا يَفْعَلُ بِوَاسِطَةِ القَصْدِ والاخْتِيَارِ، وكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ فِعْلُهُ مُحْدَثاً**).

يعني أنّ القَصْدَ إلى تحصيل الحاصل محال، فلا بُدَّ من سَبْقِ عدمِه على وجوده ليَصِحَّ القَصْدُ إلى إيقاعِه.

قوله: (**فَالأزَلِيُّ يَمْتَنِعُ أنْ يَكُونَ فِعْلاً لِلفَاعِلِ المُخْتَارِ. وإنْ كَانَ ذَلِكَ المُؤَثِّرُ مُوجِباً فَإنْ كَانَ تَأْثِيرُهُ غَيْرَ مَوْقُوفٍ عَلَى شَرْطٍ لَزِمَ مِنْ وُجُوبِ دَوَامِ تِلْكَ العِلَّةِ وُجُوبُ دَوَامِ ذَلِكَ الأثَرِ**).

يعني لأنّ اقتضاءه له لنفسه. وصِفَةُ النفس لا تتأخر.

قوله: (**وَإنْ كَانَ مَوْقُوفاً عَلَى شَرْطٍ، وذَلِكَ الشَّرْطُ لابُدَّ وأنْ يَكُونَ واجِباً لِذَاتِهِ ومُوجِباً لِلوَاجِبِ لِذَاتِهِ بِالدَّلِيلِ الَّذِي سَبَقَ ذِكْرُهُ، وحِينَئِذٍ يَكُونُ مَا هُوَ العِلَّةُ وشَرْطُ تَأْثِيرِهَا واجِبَيْنِ لِذَاتَيْهِمَا، فَوَجَبَ دَوَامُ العِلَّةِ والمَعْلُولِ، فَثَبَتَ أنَّ هَذَا السُّكُونَ لَوْ كَانَ أزَلِيًّا لَامْتَنَعَ زَوَالُهُ**).

فإن قيل: يَرِدُ عليه أن يقال: ما المانِع أن يكون تأثيرُ ذلك المؤثِّر موقوفاً على شرط عدمي، والعدمُ الأزلي لا يمتنع زوالُه على زعمك، فإذا انتفى ذلك الشرط زال شرط اقتضائه فيُعدَم.

قلنا: قد أشار في كلامه إلى ما يدرأ هذا السؤال، وهو قوله: «لابد أن يكون ذلك الشرط واجِباً لذاته»، يعني لتوقف صفة التأثير عليه، وهي صفة ثبوتية، ويمتنع أن يكون للعدم تأثيرٌ ما في الوجود.

قوله: (**وَإنَّمَا قُلْنَا: «إنَّهُ لا يَمْتَنِعُ زَوَالُهُ»؛ لِأنَّ الأجْسَامَ مُتَمَاثِلَةٌ. ومَتَى كَانَ كَذَلِكَ كَانَ الجِسْمُ جَائِزَ الخُرُوجِ عَنْ حَيِّزِهِ، ومَتَى كَانَ كَذَلِكَ كَانَ ذَلِكَ السُّكُونُ جَائِزَ الزَّوَالِ**).

المراد بالتماثل: التساوي في جميع صفات النفس.

وزعمت «**الفلاسفة**» أنّ الأجسام مختلفة.

ومعتقَد «**المتكلمين**» و«**المعتزلة**» ـ خلا «**النظَّام**» ـ أنّ الجواهر والأجسام متماثلة.

و«**المعتزلة**» يفسرون التماثل بالاشتراك في أخص صفات النفس، ويزعمون أنّ الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم. ونحن لا ننازعهم في أنّ الاشتراك في الأخص الذاتي يستلزم الاشتراك في الأعم الذاتي، وإنما ننازعهم في تعليل التماثل، فإنه ليس من أحكام المعاني، وإنما يرجع إلى نسبة وإضافة.

قوله: (**وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الأَجْسَامَ مُتَمَاثِلَةٌ»؛ لِأَنَّهَا مُتَمَاثِلَةٌ فِي الجِسْمِيَّةِ**).

يعني في التأليف عندنا، أو في التركيب من المادة والصورة ـ التي هي الأبعاد الثلاثة ـ عند «**الفلاسفة**».

قوله: (**وَالحَجْمِيَّةِ**).

المراد من الحجميّة والجرمية: كونه ذا مقدار.

قوله: (**وَالامْتِدَادِ فِي الجِهَاتِ**).

يعني كونه ذا طولٍ وعَرْضٍ وعمق. وهذا عند «**الفلاسفة**» من الصفات الذاتية. والجسم عند «**الأشعرية**» ليس كذلك، فإن الجسم عندهم هو المؤلف أو القابل للقسمة، وذلك يتحقق بالتأليف من جوهرين. ومن صفات نفسه التحيُّز، ولا يختص بالجسم، بل يثبت للجوهر الفرد عند المتكلمين، ومقوِّمُ الأعم مقوِّمُ الأخص.

ومن صفات أنفسها قبولها للأعراض، وأنّ لكل واحد منها حظا من المساحة، فالأجسام البسيطة كالنار والهواء والماء والأرض، والفلكية، والمركبة من العناصر كالمعدنية والنباتية، والحيوانية، كثيفة كانت أو لطيفة، متساوية في جميع هذه الصفات.

قوله: (**فَإِنْ لَمْ يُخَالِفْ بَعْضُهَا بَعْضاً فِي شَيْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ المَاهِيَّةِ**).

يعني في شيء من الصفات النفسية.

(فَقَدْ ثَبَتَ التَّمَاثُلُ).

هذا حَقٌّ.

قوله: **(وَإِنْ حَصَلَتِ المُخَالَفَةُ)**.

يعني بشيء من صفات النفس ثبتت لبعضها دون بعض.

قوله: **(فَمَا بِهِ المُشَارَكَةُ وهُوَ عُمُومُ الجِسْمِيَّةِ)**.

التي ذكرها وما ذكرناه أيضا.

(مُغَايِرٌ لِمَا بِهِ المُخَالَفَةُ).

المُقَرَّرَةُ.

قوله: **(وَعِنْدَ هَذَا نَقُولُ: إنْ كَانَ مَا بِهِ المُشَارَكَةُ مَحَلاً ومَا بِهِ المُخَالَفَةُ حَالاً فَهَذَا يَقْتَضِي كَوْنَ الذَّوَاتِ الَّتِي هِيَ الأَجْسَامُ مُتَمَاثِلَةٌ في تَمَامِ المَاهِيَّةِ، إلّا أنَّهَا قَامَتْ بِهَا أعْرَاضٌ مُخْتَلِفَةٌ، وذَلِكَ لا يَضُرُّنَا في غَرَضِنَا)**.

يعني أنّ الافتراق باختصاص بعض الأجسام بقيام أعراض بها يكون افتراقاً في أمور عَرَضية، فإنّ قيام ذلك بها يتوقف على تقرر ماهيتها، فلا يكون شيء من ذلك مقوِّمًا لها، وهذا حق.

قوله: **(وَإِنْ كَانَ مَا بِهِ المُشَارَكَةُ حَالاً ومَا بِهِ المُخَالَفَةُ مَحَلاً)**.

يعني أنّ افتراقها يكون باختصاص بعضها ببعض الجهات والأحياز، كأجرام الأفلاك عند الخصم، فإن كل فلك واجب الاختصاص بمحلِّه.

قوله: **(فَهَذَا مُحَالٌ؛ لِأَنَّ مَا بِهِ المُخَالَفَةُ إنْ كَانَ في نَفْسِهِ حَجْماً وذَاهِباً في الجِهَاتِ كَانَ مَحَلُّ الجِسْمِيَّةِ نَفْس الجِسْمِ، وهُوَ مُحَالٌ. وإنْ لَمْ يَكُنْ حَجْماً ولا مُخْتَصّاً بِالحَيِّزِ أصْلاً لَزِمَ أنْ**

يَكُونَ الحَاصِلُ فِي الحَيِّزِ حَالاً فِيمَا لا حُصُولَ لَهُ فِي الحَيِّزِ، وذَلِكَ مُحَالٌ).

هذا هو الشك الوارد على مسمَّى الحيِّز، وأنّ الحصول فيه ما هو. وقد علمت أنّ كون الجسم في جهة بحيث يمكن أن يشار إليه إشارةً حسِّية بأنه هنا أو هناك معلوم بالضرورة، والتشكيك في ذلك تشكيك في الضروريات فلا يستحق جواباً.

وهذا القسم لا يبطل بما ذكر، وإنما يبطل بأن يقال: لو اقتضى جِرْمٌ ما اختصاصَه لنفسه بمحلٍّ خاصٍّ من مُحَدْوَدَبِ[1] الفَلَك أو مُقَعَّرِه مثلاً لأمكن أن يفرض في كل جزءٍ منه جهتان: يمين ويسار[2]، وتلك الجهتان متساويتان في الماهيّة والطبيعة، وهذا الفرض جارٍ في كل جسم، سواء قُدِّرَ التركيبُ فيه من جواهر بسيطة كالماء، أو من جواهر مختلفة الطبائع كالنبات والحيوان، وحينئذٍ تكون طبيعة ذينك الجانبين من ذلك الجزء متساوية، وكل ما جاز على أحد المتساويين جاز على الآخر، وقد ماسّ بيمينه جزءاً مغايراً لما ماسّه بيساره، فيجوز أن يماسّ بيمينه ما ماسه بيساره، وبيساره ما ماسه بيمينه، وذلك لا يحصل إلّا بالانقلاب، فيجب زوال وجوب اختصاصِه بمحله. وهذا برهان تام في صحة تحرُّكِ كل جسم يُفرَضُ سكونُه.

فإن قيل: هذا البرهان مبني على إثبات الجوهر الفرد، وإلّا فللخصم أن يقول: إذا ماسّ بيمينه غير ما ماسّ بيساره كان منقسماً، وحينئذٍ لا نسلِّم استواءهما.

قلنا: الأمر كذلك في البناء على إثباته، وقد أقمنا الدليل عليه. ثم الدليل لازم لهم في الأجسام البسيطة، وأمّا ما يتركب من العناصر فهم يسلمون جواز الحركة عليها؛ فإن سبب حصول الحقائق المختلفة اختلاطُها وامتزاجها، وذلك لتحرُّكِها.

قوله: (**فَأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ أَحَدُ هَذَيْنِ الاعْتِبَارَيْنِ حَالاً فِي الآخَرِ ولا مَحَلاً لَهُ، فَحِينَئِذٍ**

---

(١) في (خ): خاص بمحدودب.

(٢) في (خ): وشمال.

تَكُونُ مَا بِهِ الـمُشَارَكَةُ ذَوَاتٌ قَائِمَةٌ بِأَنْـفُسِهَا خَالِيَةٌ عَنْ جِهَاتِ الاخْتِلافَاتِ، فَثَبَتَ أَنَّ الأَجْسَامَ مُتَمَاثِلَةٌ).

يَرِدُ عليه أنّا لا نسلِّم أنه إذا كان ما به التمايزُ والافتراقُ ليس حالاً في الشيء ولا محلاً له أنه يتعين كونه مبايناً له وخارجًا عن ماهيته؛ فإن جميع المختلفات إنما تخالِف ما يخالفها بعد الاشتراك في بعض صفات النفس لاختصاص بعضها عن بعض بصفة نفسية مقوِّمة لها ليست حالَّة فيها ولا محلاً ولا مباينة لها ولا خارجة عنها، أو باعتبار في العقل كذلك إن لم يقل بالأحوال.

فالوجه أن يعتمد في صحة زوال السكون على ما قرّرناه من أنّ كل جزءٍ في جسم واقع بين جزئين فإنه يحاذي بيمينه غير ما يحاذي به يساره، والجانبان متساويان في الماهية والطبيعة، فما صح على أحدهما صح على الآخر، وحينئذٍ يصح أن يلاقي بيمينه ما لاقى به يساره، ولا يتصور ذلك إلّا بصحة الانقلاب والحركة، فصح أنّ كل جسم أو جِرْمٍ يُقَدَّرُ سكونُه فإنّ الحركة جائزة عليه.

كيف ومن مذهبهم أنّ الأجسام تنقسم إلى فلكية وعنصرية، والفلكية متحركة على الدوام، والعنصرية جائزة التحرك عندهم؟! بيد أنّا لا نكتفي بموافقة الخصوم، فإنها لا تفيد العقد الصحيح، وإنما تفيد إفحامهم، فيتعيّن الاعتماد على الدليل، وتقرير كل مطلب بما يشفي الغليل.

قوله: (فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: لَمَّا صَحَّ خُرُوجُ بَعْضِ الأَجْسَامِ عَنْ حَيِّزِهِ وجَبَ أَنْ يَصِحَّ خُرُوجُ الكُلِّ عَنْ حَيِّزِهِ، وبِتَقْدِيرِ خُرُوجِهِ عَنْ حَيِّزِهِ يَبْطُلُ ذَلِكَ السُّكُونُ؛ لِأَنَّهُ لا مَعْنَى لِلسُّكُونِ المُعَيَّنِ إلّا ذَلِكَ الحُصُولُ المُعَيَّنُ في ذَلِكَ الحَيِّزِ، فَإِذَا لَمْ يَبْقَ ذَلِكَ الحُصُولُ المُعَيَّنُ في ذَلِكَ الحَيِّزِ وجَبَ أَنْ لا يَبْقَى ذَلِكَ السُّكُونُ.

فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ السُّكُونَ لَوْ كَانَ أَزَلِيّاً لَمَا زَالَ، وثَبَتَ أَنَّهُ زَالَ، فَوَجَبَ أَنْ لا يَكُونَ أَزَلِيّاً،

فَثَبَتَ أَنَّ الجِسْمَ لَوْ كَانَ أَزَلِيًّا لَكَانَ فِي الأَزَلِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَحَرِّكاً وإِمَّا أَنْ يَكُونَ سَاكِناً، وثَبَتَ فَسَادُ القِسْمَيْنِ، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهُ أَزَلِيّاً).

هذا واضح.

قوله: (**احْتَجَّ القَائِلُونَ بِقِدَمِ العَالَمِ بِأَنْ قَالُوا: كُلُّ مَا لابُدَّ مِنْهُ فِي كَوْنِهِ تَعَالَى مُوجِداً لِلْعَالَمِ كَانَ حَاصِلاً فِي الأَزَلِ، ومَتَى كَانَ كَذَلِكَ لَزِمَ أَنْ لا يَتَخَلَّفَ العَالَمُ عَنِ اللهِ تَعَالَى. بَيَانُ الأَوَّلِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَافْتَقَرَ حُدُوثُ ذَلِكَ الاعْتِبَارِ إِلَى مُحْدِثٍ آخَرَ، ويَعُودُ الكَلامُ الأَوَّلُ فيهِ، ويَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ**).

يعني بحدوث ذلك الاعتبار تجدُّدَ أمرٍ مَا من قولٍ أو إرادةٍ كما تقول «**الكرامية**»، أو طبعٍ، أو غير ذلك.

قوله: (**وَبَيَانُ الثَّانِي أَنَّهُ لَمَّا حَصَلَ كُلُّ مَا لابُدَّ مِنْهُ فِي المُؤَثِّرِيَّةِ امْتَنَعَ تَخَلُّفُ الأَثَرِ عَنْهُ**[1]؛ **إِذْ لَوْ أَمْكَنَ حُصُولُ هَذَا التَّخَلُّفِ كَانَ اخْتِصَاصُ الوَقْتِ المُعَيَّنِ بِالوُقُوعِ إِنْ كَانَ لِأَمْرٍ زَائِدٍ فَهَذَا يَقْدَحُ فِي قَوْلِنَا: «إِنَّ كُلَّ مَا لابُدَّ مِنْهُ فِي المُؤَثِّرِيَّةِ كَانَ حَاصِلاً فِي الأَزَلِ»، وإِنْ كَانَ لا لِأَمْرٍ زَائِدٍ لَزِمَ رُجْحَانُ المُمْكِنِ المُسَاوِي لا لِمُرَجِّحٍ**[2]**، وذَلِكَ يُوجِبُ نَفْيَ الصَّانِعِ، وهَذَا مُحَالٌ**).

---

(١) أجاب **السمرقندي** عن هذه الشبهة قائلا: والجواب: لم لا يجوز أن يكون بعض ما لابد منه: اختيارُ الله تعالى وقصدُه؟! وحينئذ لا يجب الفعل أو الترك، ولا يلزم انتفاء القادرية. ووجوب الفعل أو وجوب الترك بالاختيار لا ينافي القادرية. (المعارف في شرح الصحائف، مخ).

(٢) الجواب عنه أن يقال: لا نسلم استحالة الترجيح من غير مرجح، ونعني بذلك أن القادر المختار لا يرجح أحد مقدوريه على الآخر بمرجح خارج زائد عن إرادته. وقد ضرب الأئمة لذلك مثلا للتقريب فقالوا: إن الجائع إذا خيّر بين أكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لمرجّح زائد عن إرادته، وكما أن الهارب من السبع إذا اعترض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فإنه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجح خارج عن إرادته. وهذا المثال لمجرد التقريب فقط وإلا فالترجيح في حق الجائع والهارب واقع حقيقة بإرادة الفاعل المختار سبحانه وتعالى. =

وتمام تقرير هذه الشُّبْهَة أن يقال: وجميعُ ما يتوقف عليه قبول الأثر للتأثير أيضاً لا يخلو إمّا أن يكون حاصلاً في الأزل أوْ لا: فإن كان حاصلاً لم يمتنع وجودُه أزلاً. وإن لم يكن حاصلاً فحدوث ذلك الزائد لابد وأن يكون لمرجِّح، وذلك المرجِّح إن لم يكن حاصلاً لزم التسلسل. التقرير إلى آخره.

ولا تتم الشُّبْهَةُ إلا بتقرير ذلك. وفي كلامه ما يشير إليه من عموم قولِه: «كل ما لابد منه في كونه تعالى موجوداً للعالم»، فإنه يدخل فيه قبول الأثر للتأثير، لكن لفظه ليس صريحاً فيه.

واعلم أنّ هذه الشبهة أعظم شُبَهِ **«الفلاسفة»**، ولذلك اقتصر عليها هنا، وهي منشأ ضلال كثير من الفرق، فذهبت **«الفلاسفة»** من أجلها إلى قِدَمِ العالَم، وصارت **«الكرامية»** بها إلى أنه لابد في حصول المحدَثات من تجدُّدِ كافٍ ونونٍ وإرادةٍ في ذات الله تعالى، وصار **«معتزلة البصرة»** بها إلى أنه لابد من تجدُّدِ إرادةٍ لله تعالى حادثةٍ لا في محلٍّ.

وقد اقتصر المصنف في جوابها على مجرَّدِ النَّقْضِ لها فيما سلَّمُوا حدوثَه حدوثاً زمانيًّا من الصُّوَرِ والأعراض التي لم تكن فكانت.

فقال: (**الجَوَابُ أَنَّهُ إِنْ صَحَّ مَا ذَكَرْتُمْ لَزِمَ دَوَامُ جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ بِدَوَامِ البَارِي تَعَالَى، فَوَجَبَ أَنْ لا يَحْصُلَ فِي العَالَمِ شَيْءٌ مِنَ التَّغَيُّرَاتِ، وإِنَّهُ خِلافُ الحِسِّ. ولَمَّا كَانَ ثُبُوتُ ذَلِكَ بَاطِلاً لَزِمَ بُطْلانُ قَوْلِهِمْ**).

= فإن قيل: لو صح ذلك لصح حدوث الشيء الممكن بلا سبب أصلا، وحينئذ يلزم انسداد باب الصانع، وإنه محال. فالجواب: عدم تسليم الملازمة، فإن بديهة العقل شاهدة بالفرق بين الصورتين، فإن في إحداهما فاعلا مؤثِّرا دون الأخرى. وأيضا فإن العقل يفرق في جواز ذلك بين الفاعل المختار وبين الموجِب بالذات، ألا ترى أنّ العقل لا يستنكر اختيار الجائع أحد الرغيفين المذكورين، ويستنكر تسخين النار التي توسطت أجساما قابلة للتسخين على السواء ما على بعض جوانبها دون البعض، فالأول جائز لكونه من فعل المختار، والثاني مستحيل لأن الموجب بالذات لا يخصص مثلا عن مثل.

يعني أنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلاً وأبداً دوامُ المعلول الأوّل، ومن دوام المعلول الأوّل دوامُ المعلول الثاني وهلمّ جرّا إلى آخر المراتب، فيلزم أن لا يحصل في العالَم شيءٌ من التغيرات، وإنه خلاف الحسِّ، وأن لا يوجد فيه شيء من الترتيب الزماني ألبتّة، وأن لا يتأخر شيء من الممكنات.

قال «**الفخر**»: وإذا عُدِمَ منه حادِثٌ لَزِمَ أن تُعدَم جملةُ الأسباب والمسبَّبات؛ فإنّ ما ثبت لعِلَّةٍ يكون عدمُه عندهم لعدم عِلَّتِه، فيتسلسل العدمُ في الأسباب والمسببات إلى السبب الأول، تعالى الله عن ما يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وقد أجاب «**المتكلمون**» عنها بأجوبة، بعضها قوي وبعضها ضعيفٌ.

ـ فمن أقواها قولهم: لم لا يجوز أن يقال: إنّ العالَمَ إنما يَحدُثُ في الوقت المعيَّن لأنّ إرادة الله تعالى تعلّقت بإيجاده في ذلك الوقت دون سائر الأوقات وهي لنفسها تقتضي ذلك[1]؟!.

وليس لأحد أن يقول: لِمَ تعلّقت الإرادة بإحداث العالَمَ في ذلك الوقت المعين ولَمْ تتعلق إرادتُه بإحداثه في غير ذلك من الأوقات؟ لأنّ الإرادة لعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلُّقَ بإحداثه في ذلك الوقت، وصفاتُ أنفس الماهيّات لا تُعَلَّلُ[2].

فإن قيل: هذا يُبطِل عمومَ تعلُّقِ الإرادة، ومن مذهبكم أنّ إرادة الباري تعالى وسائر صفاته عامة، لأنه يلزم من تخصيصها ببعض ما يصح أن يتعلق به افتقارُها إلى

---

(١) وبه أجاب المحققون من **الأشعرية** ودفعوا ما ورد عليه من الاعتراضات. قال العلامة **التفتازاني** في المقاصد: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما لابد منه الإرادةُ التي من شأنها الترجيح أيّ وقت شاء من غير افتقار إلى مرجح آخر؟! ويكون تعلق الإرادة أيضا بمجرد الإرادة. ووجود العالَم بهذا التعلق لا ينافي اختيار الصانع، بل يحققه. شرح المقاصد، (٣: ١٢١).

(٢) هذا الجواب الأول عند الفخر الرازي في «الأربعين» ص٤٧.

مخصِّصٍ، وتعلُّقُ المخصِّصِ بصفات الباري تعالى محال فإنه يؤدي إلى جوازه.

قلنا: للإرادة تعلقان: أحدهما عامٌّ: وهو صحة أن يتخصص بها كل ممكن. وتعلُّقٌ خاصٌّ أيضا لنفسها: وهو تخصيصُ كل ممكن بها بالحال الذي هو عليه من ثبوت أو عدم، وإن صح في العقل أن يكون على خلافه لو أراده[١] الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣].

ـ الجواب الثاني: أنه إنما تخصَّص بذلك الوقت لأنّ الباري سبحانه وتعالى تعلَّقَ عِلْمُه في الأزل بإيجادِه في الوقت المعيَّن، فوَقَع على ما عَلِمَهُ[٢].

وهذا ضعيف، فإنّ العلمَ لا يُؤَثِّرُ. وجواب آخر: وهو أنه يعلم الشيء على ما هو عليه، فإنّما يتعلق عِلْمُه بأنه واقع في الوقت المعيّن إذا أراد وقوعه في ذلك الوقت المعين، فلو كان تخصيصُ وقوعه بالوقت المعيَّن لأنه علِمَ وقوعَه في الوقت المعين لدار[٣].

نعم، العلمُ بماهية ما يقصد إيقاعه وجهٌ سابِق على قَصْدِه، مغاير لوجه العلم بوقوعه؛ فإنه مرتب على إرادة وقوعه، فهما متغايران. وجميع هذا الترتيب في العقل كتقدُّمِ الذات على الصفات، وكتقدم الحياة على ما هي شرط فيه من الصفات.

ـ الجواب الثالث: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنما اختص بالوقت المعين لحكمةٍ خفية غابت عنا لأجلها خصَّصَ اللهُ تعالى إحداث العالَمَ بذلك الوقت دون سائر الأوقات[٤]؟!

---

(١) في (أ): لولا إرادة.

(٢) وهذا مختصر الجواب الثاني أيضا عند الفخر الرازي في «الأربعين» ص٤٧.

(٣) هذا التضعيف ذكره الفخر الرازي في «الأربعين» ص٤٩.

(٤) **الأصفهاني**: فإن قيل: تخصيص الإحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات، وهذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث. أجيب بأن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها إلا في الوهم، وإنما يبتدئ وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، ولا يمكن وقوع سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا. مطالع الأنظار، ص١٤١.

وإذا كان هذا الاحتمال قائماً سقطت المطالبة[1].

وتحقيق هذا الجواب أن يقال: لاشك في جوازِ العالَمِ وافتقارِ الجائزِ في ترجيحه إلى مرجِّحٍ، والمرجِّحِ بذاتِه أو بطبعه لا يخصِّصُ مِثلاً عن مِثْلٍ، فهو موجَدٌ له بالاختيار، والفاعِلُ المختارُ هو القاصِدُ لفِعْلِه، ولا يصِحُّ القَصْدُ إلى إيجاد الحاصِل، فلابد من سَبْقِ عدمِه على وجوده ليصح القَصْدُ إلى إيقاعِه، فثبت الحدوثُ له بمعنَى أنه لم يكن فكان.

بقي أن يقال: فلِمَ أوجَدَهُ في هذا الوقت دون ما قبله أو ما بعده[2]؟ ولِمَ خص هذا بالسعادة وهذا بالشقاء؟ ولِمَ أغنى هذا وأفقر هذا؟ هذا من سِرِّ القَدَرِ، وهو مَوْقِفُ عَقْلٍ، وكل من سأل عن ذلك لم يزده الحق سبحانه وتعالى في الجواب على إخباره عن انفراده بعلم ذلك، كقوله تعالى للملائكة حيث قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] وحيث قال الجاحدون لنبوة محمد ﷺ: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾

---

(١) وهو الجواب الثالث أيضا عند الفخر الرازي في «الأربعين»، ص٤٧.

(٢) قال الشيخ «الشهرستاني»: لا نسبة بين الباري تعالى وبين العالم إلا بوجه الفعل والفاعلية، والفاعل على كل حال متقدم، والمفعول متأخر. يبقى أن يقال: هل كان يجوز أن يخلق العالم قبل ما خلقه بحيث يكون نسبة بدوّه إلى وقتنا أكثر زمانا؟ فيجاب عنه بأن إثبات الأولية والتناهي للعالم واجب تصوّره عقلا؛ إذ البرهان قد دل عليه، وما وارء ذلك تقدير وهمي يسمى تجويزا عقليا، والتجويزات والتقديرات لا تقف ولا تتناهى. وهو كما إذا سالتم: هل كان يجوز أن يحدث العالم أكبر مما خلقه بحيث يكون نسبة نهايته إلى مكاننا أكبر مسافة، فيجاب عنه: إن إثبات الحد والتناهي للعالَم واجب تصوره عقلا، إذ البرهان قد دل عليه، وما وراء ذلك فتقدير ذهني يسمى تجويزاً عقليا، والتقديرات والتجويزات لا تتناهى، فتقدير مكان وراء العالم مكانا كتقدير زمان وراء العالم زمانا. وبالجملة حدث العالم حيث يتصور الحدوث، والحادث: ما له أول، والقديم: ما لا أول له، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له محال، هذا ما نعقله من الحدوث ضرورة، وهو كتناهي العالم من الحجمية والجسمية حذو القذة القذة. نهاية الأقدام، ص١٩.

[الزخرف: ٣١] فقال سبحانه في جوابهم: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الزخرف: ٣٢] لأنه سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وإذا استحال الإحداث أزلاً لِمَا فيه من الجَمْعِ بين المسبوقية ونَفْيِهَا، تعيَّنَ الإحداثُ فيما لا يزال، وأنّ الباري سبحانه أحدث الجائزات حين صح إحداثُها، وجهاتُ الاختصاصات من سِرِّ القَدَرِ ومحارات العقول. ولعل سبب قصور العقول أن ذلك يستلزم إحاطة العلم، وذلك خاصية العلم القديم، والعلوم الحادثة قاصرة، لا عموم لها ولا إحاطة، والله أعلم.

ـ **الجواب الرابع**: إحداثُ العالَمَ في الأزل محال؛ لأن الإحداث عبارة عن جَعْلِه موجودًا بعد أن كان معدوماً، وذلك يستدعي سَبْقَ العَدَمِ، والأزلُ عبارة عن نَفْيِ المسبوقية، والجَمْعُ بينهما محال[1].

أجاب «**الفلاسفة**» عن هذا بأنا نُسلِّمُ سَبْقَ عدم الممكن على وجوده، لكن ذلك السَّبْقُ سَبْقٌ بالذات، والسَّبْقُ بالذات لا ينافي القِدَم والوجوب بالغير، فإنّا نقول: عَدمُ الممكن له من ذاته والوجودُ له من غيره، وما بالذات سابق على ما بالغير، فسَبْقُه بالذات، والتقدُّمُ والتأخُّرُ بالذات لا ينافي المعيَّةَ في الوجود، كتقدُّمِ الموصوف على الصفة والشرط على المشروط. كيف وأنّ الممكن إنما احتاج إلى المؤثر من حيث إمكان وجوده؟! فتأثير المؤثر إنما هو في الوجود فقط، وعدمُ الوجود وعدم التأثير نقيضُ الوجود والتأثير، ونقيض الشيء لا يكون شرطاً فيه، فسَبْقُ العدم ليس شرطاً في صحة التأثير، وإذا لم يكن شرطاً فلا يمتنع دوامُ الأثر بدوام المؤثِّرِ، لكن المؤثِّرَ في إيجاد العالَمَ أزليٌّ سرمدي، فأثرُه يكون كذلك.

---

(١) وهو الجواب الرابع أيضا للفخر الرازي في «الأربعين» ص٤٧.

ويتعين أن يكون سَبْقُ عدمِه على وجوده سبقاً بالذات فقط لانحصار وجوه السبق في خمسة: السبق بالذات، والعِلَّةِ، والشَّرَفِ، والمكان، والزمان. وليس سَبْقُ عدمِه على وجوده سبقاً بالعلة، فإنّ العدم لا يؤثِّرُ في الوجود، وواضح أنه ليس بالشرف ولا بالمكان، فلم يبق سوى التقدم[1] بالزمان، لكن التقدم بالزمان يستدعي تحقُّقَ زمان يقتضى التقدم باعتباره، وتقدُّمُ عدم العالَمِ على وجوده أزَلِيٌّ، فيستدعي التقدُّمُ باعتباره زمانًا أزليّاً، لكن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم، فالقول بأزلية الزمان يستلزم أزلية الجسم، وهو عكس مرامِكم[2] وضد مطلوبكم، ونحن نقول به.

وأجاب «**المتكلمون**» بمَنْعِ حصر وجوه التقدُّمِ والتأخُّرِ فيما ذكروه من الوجوه الخمسة، فإن ذلك ليس معلوماً بالضرورة، ولا قامت قسمة دائرة بين النفي والإثبات على نفي قسم سادس، ومجرد الاستقراء وعدم الوجدان لا يدل على العدم، ولا يوجب علماً بالعدم، بل حاصله عدم علم بالوجود[3].

وقرر «**الفخر**» قسماً سادساً، وادعى أنه خارج عن الخمسة، وهو تقدُّمُ الأمس على اليوم؛ فإنه ليس تقدماً بالعلة، فإن العلة توجد مع المعلول، والأمس لا يوجد مع اليوم، وواضح أنه ليس بالمكان ولا بالذات ولا بالشرف، فإن أجزاء الزمان متشابهة، ولا بالزمان وإلّا لزم أن يكون الزمان حاصلاً في زمان آخر، والكلام في الزمان الثاني كما في الأول، فوجب أن تحصل أزمنة لا نهاية لها دفعة واحدة، ويكون كل واحد منها ظرفاً للآخر، وهو محال[4].

---

(١) في (أ): فلم يبق سبق إلا.

(٢) في (خ): مرادكم.

(٣) في (أ): بالعدم.

(٤) أي لاستواء نسبة الأزمنة لبعضها البعض، فليس بعضها بأن يكون ظرفا للآخر بأولى من غيره، فيلزم الترجيح من غير مرحج، وهو محال.

قال: فهذا قسم زائد على الخمسة، فما المانع أن يكون تقدم عدم الممكن على وجوده من هذا القسم[1] ؟!.

وقولهم: «إن عدم وجود الشيء نقيض وجوده، وعدم تأثير المؤثر فيه نقيض تأثيره، ونقيض الشيء لا يصح أن يكون شرطاً فيه».

قلنا: ذلك ينافي اشتراط مقارنته، لا اشتراط تقدّمه؛ فإنه لو كان حاصلاً قبل ذلك لزم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل. وهذا كما نقول: النظر في الشيء منافٍ للعلم به، ولكن تقدُّمه شرط في حصوله.

شبهة ثانية لـ«الفلاسفة»، وهي عمدتهم في دعوى قِدَم الهيولى. قالوا: إمكان الجسم متقدِّم على وجودِه، فإنّا نقول: أمكنَ فوُجِد، ولا نقول: وُجِدَ فأمكن، والإمكانُ صفة ثبوتية لأنها نقيض الامتناع، والامتناع سَلْبٌ، ونقيضُ السلبِ ثبوتٌ، والصفة الثبوتية تستدعي محلاّ ثابتا، وذلك المحل هو الهيولى.

وأجاب «**المتكلمون**» بأنا لا نسلِّمُ أنّ الإمكان صفة ثبوتية، وإنما يرجع إلى حكم الذهن وتقدير العقل، وهو القضاء بأنه لا يلزم من فَرْضِ وجودِه ولا عدَمِه محال. ولو سلّم أنه صفة ثبوتية فهي راجعة إلى صفة نفس الممكن، وهي في الحقيقة جزءه، وتسميتها صفة باعتبار أنها تقال على الماهية، لا أنها تقوم بها قيام السواد بمحلّه، وسَبْقُها على الوجود سَبْقٌ بالذات، لا سَبْق تنفرد به عن الوجود، وذلك حُكْمُ جميع صفات النفس، أعني وجوبَ التقدُّمِ في الذهنِ والوجودِ تقدُّماً ذاتيّاً.

ثم ما ذكروه يلزم منه إثبات هيولى للهيولى، فإنها ممكنة، وإمكانها سابق على وجودها، ويتسلسل، ويلزم منه أن تكون العقول والنفوس الفلكية والنفوس البشرية على أصولهم ذوات مواد ـ لا مجرَّدةً ـ بعَيْنِ ما ذكروه.

---

(١) هذا تلخيص لكلام الفخر الرازي في «الأربعين» ص٢٠.

وأجاب «**الفلاسفة**» بأنّ الممكن إنما يفتقر إلى الهيولى إذا كان محدثاً حدوثا زمانيّاً، لا بالذات[١] لأنه قبل حدوثه غير موجود، فلابد من شيء تقوم به تلك الصفة، أمّا إذا كان موجوداً أزلاً وأبداً كان إمكانه صفة قائمة به فلا يفتقر إلى الهيولى.

وأجاب «**المتكلمون**» بأنّ ثبوت الإمكان لهذه الماهيات المذكورة إن كان ممكناً تسلسل، وإن كان واجباً، وثبوته مشروط بقيامه بهذه الموجودات، وقيامُه بها مشروط بتحقُّقِ وجودها، وكلُّ ما كان شرطًا لواجب بذاته فهو أولى أن يكون واجباً لذاته، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، وإنه محال.

وهذا جواب جَدَلِيٌّ. وما ذكره «**الفلاسفة**» من العذر لا يتجه لهم في النفوس البشرية؛ فإن حدوثها حدوث زمانيٌّ، فلا يطرد لهم ما اعتذروا به فيه.

شبهة ثالثة: وهي عمدتهم في قِدَم الزمان. قالوا: كل مُحدَث فإنه لابد وأن يكون عدمُه قَبْل وجوده، ولا يجوز أن تكون تلك القبليّة نفس العدم لأن العدم الحاصل قَبْلُ والعدم الحاصل بَعْدُ مشتركان في كونهما عدماً، ولا يشتركان في معنى القبلية والبعدية، فإذًا المفهوم من القبلية والبعدية أمرٌ زائد على ذلك المفهوم، وذلك الزائد لابد وأن يكون أمراً وجودياً لتميّزه، ثم ذلك الزائد لابد وأن يكون أمراً محدَثاً فيكون مسبوقاً بقَبْلٍ آخر، فإذاً قبلَ كل[٢] قبلٍ قبلٌ لا إلى نهاية، وتلك القبلية إن كانت له لغيره افتقرت إلى زمن آخر وتسلسل، وإن كانت له لذاته فما ذلك إلا الزمان، فإذاً الزمان قديم، لكن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم، فيلزم قَدِمُ الجسم.

وأجاب «**المتكلمون**» بأنّا لا نسلم أنّ القبلية والبعدية صفة ثبوتية. وتحقيق ذلك أنكم حكمتم بها على العدم، فلو كانت صفةً ثبويّةً لزم قيام الصفة الثبويّة بالأمر العدمي، وهو محال.

---

(١) لا بالذات: ليس في (أ).

(٢) في (خ): فإذا كان.

قال «**الفخر**»: ولأنّا بيّنا أنّ تقدّم الأمس على اليوم تقدُّمٌ ليس بالزمان، فما المانع أن يكون تقدُّمُ عَدَمِ كل محدَثٍ على وجوده كذلك فلا يلزم قدم الزمان[1]؟!.

ولا معنى للزمان عند «**المتكلمين**» سوى مقارنة متجدِّدٍ لمتجدِّدٍ، أعني توقيت موهومٍ بمعلومٍ، والمقصود منه إزالة الإيهام للمتوهم[2]، وهو أمر يفرضه الفارض ويقدِّره المقدِّر، ويختلف بالنسبة والإضافة، ليس له حقيقة ثابتة في نفسه، فتقول: وُلِد النبي ﷺ عام الفيل، فتوقِّت مولده بعام الفيل لمن يعلم عام الفيل ولا يعرف مولده، وتقول: عام الفيل مولد النبي ﷺ لمن يعرف مولده ولا يعرف عام الفيل. وكذلك تقول: ولد الشافعيِّ

---

(١) انظر «الأربعين» ص٥٦.

(٢) لا شك في حدوث الزمان على هذا الأساس لأن ثبوته فرع وجود من ثبت بالبرهان القاطع حدوثه، ولكون الزمان نسبة بين المتجددين، والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين، والمتأخر عن الحادث لا يكون إلا حادثا، فالزمان حادث موجود بعد عدم.

وأما إذا قُدِّر الزمان بكونه مقدار حركات الأفلاك كما قال المصنف في التعريف الثاني، فلا شك في انعدامه بهذا المعنى في الأزل، إذ لا فلَك فيه ولا حركة؛ لما ثبت بالبرهان من حدوث كل ما سوى الله عز وجل، وكل ما لم يكن في الأزل فهو حادث.

ومن هنا يظهر أن الله تعالى متعال عن الزمان، بل هو سبحانه أزلي، ووجودُه سابق عن الزمان، ولا شيء غيره في الأزل. وكما أوجد سبحانه الممكنات على حسب ما تعلقت به إرادته تعالى من التخصيص بالأوصاف المتقابلات (وهي الوجود والعدم والأزمنة والأمكنة والمقادير والصفات والجهات)، أوجد سبحانه الزمان ـ الذي هو من سائر الممكنات ـ على حسب ما تعلقت به إرادته، لكن تخصيصه ليس بوقت كباقي الممكنات، وإنما بحدٍّ مخصوص، وبالتالي تناهيه من جهة مبدئه.

قال الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]: الدليل النظري بيَّن أن الدهر ـ وهو الزمان ـ ليس بمُميت مباشرة وهو ظاهر، ولا بواسطة في الإماتة، إذ الزمان أمر اعتباري لا يفعل ولا يؤثر، وإنما هو مقادير يقدّر بها الناسُ الأبعاد بين الحوادث، مرجعه إلى تقدير حصة النهار والليل وحصص الفصول الأربع. التحرير والتنوير؛ (١٢: ٣٦٢).

حين مات أبوحنيفة، ومات أبو حنيفة حين ولد الشافعي رحمهما الله تعالى. وقد تجعل العدم وقتاً، فتقول: تحرك الجسم عند عدم السواد. وجميع ذلك راجع إلى قصد الموقِّت وإرادته، وجميع ذلك أيضاً آيل إلى اقتران متجدِّدٍ بمتجدِّد لإزالة إيهام متوهم، ولذلك لا يوقّت بالعدم المستمر؛ إذ لا كثرة فيه، والزمان كميّة متصلة غير مستقرة، ولا بالقديم الذي لا أوّل لوجوده، ولا يقال في وجوده أنه وجودٌ زماني وإن وُجِدَ معه الزمان، كما لا يوصف وجوده سبحانه بأنه وجودٌ مكاني وإن وُجِدَ معه المكان؛ إذ لا يوقَّت بمعيّة الزمان إلا الزماني، ولا يوصف بمعية المكان إلا المكاني، ولا يلزم من وجود الزمان معه فيما لا يزال أن يكون فيه، كما لا يلزم من وجود أحدنا مع وجود الصين أن يكون فيه.

وفرّق «**ابن سينا**» بين الزمان والدهر والسرمد على أصله الفاسد، فقال: الزمان: عبارة عن نسبة المتغيرات إلى المتغيرات بالمعيّة والتقدُّم والتأخُّر، كنسبة وجود الصور والأعراض إلى حركات الأفلاك. والدهر: عبارة عن نسبة الثابتات الدائمات إلى المتغيِّرات، كنسبة معية وجود جِرْمِ الفلك إلى حركاته. والسرمد: عبارة عن نسبة الثابتات الدائمات إلى الثابتات الدائمات بالمعية، كنسبة وجود العقول إلى وجود الأفلاك.

شبهة رابعة لهم. قالوا: إذا قلتم إنّ العالَمَ مُحْدَثٌ بعد أن لم يكن، فقد تأخر وجودُه عن وجود الباري تعالى، فلا يخلو إمّا أن يتأخر بمدة أو لا بمدة: فإن تأخر لا بمدة فقد قارن وجودُه وجودَ الباري. وإن تأخر عنه بمدةٍ متناهية لزم تناهي وجود الباري تعالى. وإن تأخر عنه بمدة غير متناهية فلنفرض في تلك المدة موجودات لا تتناهى، فإذا لم تمتنع مدة لا تتناهى لم تمتنع عدة لا تتناهى.

أجاب «**المتكلمون**» بأنّ هذا الكلام غير مستقيم وضعاً ولا تقسيماً؛ أمّا عدم الاستقامة في وضعه فهو قولكم: «لو كان العالَمُ حادثاً لكان وجودُه متأخراً عن الباري تعالى»، إن عنيتم به التأخر بالزمان فالباري تعالى غير قابل لهذه النسبة؛ فإنّ التقدم والتأخرَ

والمعية الزمانية ممتنعة في حق الباري سبحانه وتعالى، وبناء التقسيم على هذا بقولكم: «إما أن يتأخر عنه بمدةٍ متناهية أو لا متناهية» باطل لأنه لا يقبله[١].

فإن قالوا: قد بينا حصر جهات التقدم في خمس، والتقدم بالذات والعلة مسلَّم منّا، وهو ضد مطلبكم، والتقدم بالشرف مسلَّم، وبالمكان ممتنع، فلم يبق إلا التقدم بالزمان.

أجاب الأصحاب بمنع حصر جهات التقدم في الخمس، وأجاب «**الفخر**» بإبداء قسم سادس وهو تقدم الأمس على اليوم، وزعم أنه ليس بزماني. وأجاب «**الشهرستاني**» بإبداء قسم آخر من التقدم وهو تقدُّمُ المفيد[٢]، وهو أعم من التقدم بالعلَّة، فلا تلزم المعية؛ فإنه يصح تقسيم المفيد إلى ما يوجب لذاته وإلى ما يوقع باختياره، والأثر الواقع بالاختيار لا يجامع المؤثر في وجوده لأنه لابد أن يقصد إلى إيقاعه، ولا يُتصوَّرُ قَصْدُه إلّا إذا كان معدوماً، فيجب تقدم المفيد على المستفاد بهذا الاعتبار، وليس تقدُّماً بالزمان، فلم يلزم من تأخره عنه لا بمدة أن يكون معه.

شبهة خامسة لهم: قالوا: الباري جوادٌ بذاته، وعلة وجود العالَم جودُه، وجُودُه قديم لم يزل، فيلزم أن يكون وجودُ العالَم قديماً لم يزل. قالوا: ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد؛ فإنه يوجب التغير في ذاته[٣].

أجاب «**المتكلمون**» بوجوه:

ـ **الأول** منها: ما ذكرتموه يُنتقَض بوجود الحوادث اليومية.

ـ **الثاني**: ما المعني بقولكم: «الباري جواد بذاته»؟ وما معنى الجود؟ فإن الجود عندنا وعندكم ليس صفة ذاتية، ولا زائدة على الذات، بل صفة فعلية، والصفات عندكم

---

(١) هذه الشبهة وهذا الجواب أوردهما الشهرستاني في نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٢٣.

(٢) راجع نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص٢٤.

(٣) هذه الأشبهة أوردها أيضا الشهرستاني في نهاية الإقدام، ص ٣١.

إمّا أن تكون سلوبا كالقِدم والغنى، فإن معنى القِدم نَفْيُ الأوَّلية، ومعنى الغنى نَفْيُ الحاجة، وإمّا أن تكون إضافات، كـ«الخالِق» و«الرَّازِق» على اصطلاحنا، أو «المبدإ» على اصطلاحكم، وليس للباري عندكم صفة وراء القسمين إلا ما يكون مركباً منهما، والجود من قسم الإضافة لا من قسم السلب، فلا فرق إذًا بين معنى المبدأ والجواد، ومعناهما الفاعل الصانع، فكأنكم قلتم: الباري سبحانه فاعل بذاته، فغيرتم اللفظ وصادرتم على المطلوب الأول، فإن الخصم يقول: ليس فاعلاً بذاته، وجُودُه ليس قديماً[1].

ـ **الثالث**: أن الفعل إنما امتنع في الأزل لا لمعنىً يرجع إلى الفاعل، بل لمعنىً يرجع إلى نفس الفعل حيث لم يُتصوَّر إحداثٌ أزلاً؛ فإنّ الحادِث: ما له أوَّل، والأزل: ما لا أوّل له، والجمع بينهما محال، والباري تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الوجود، كما يكون خالِقًا حيث يَصِحُّ الخلق[2].



(١) هذا جواب الشهرستاني في نهاية الإقدام، ص٣١.

(٢) وهو جواب الشهرستاني أيضا في نهاية الإقدام، ص٣٢.

قوله: (**المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:**

فِي إِثْبَاتِ العِلْمِ بِالصَّانِعِ).

المقصود بذلك إثبات العلم بوجود مُبْدِعٍ، مُدَبِّرٍ للعالَم، واجبٍ لذاته، يفتقِرُ إليه سائِرُ الممكنات، هو مُنتَهى الحاجات، مستغنٍ بنفسه عن الكل، ولا يستغني عنه الكلُّ؛ ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

وذهبت شرذمة من «**الدهرية**» المعطلة إلى تعطيل الصُّنْعِ عن الصانِع، وقالوا: «كان العالَمَ في الأزل أجزاء مبثوثة، تتحرك على غير استقامة، فاختلطت اتفاقاً، فحصل منها العالَمَ بشكله الذي نراه عليه، ثم دارت الأدوار، وتكورت الأكوار فحصلت المركبات». فهؤلاء يحيلون وجود العالَمَ على الاتفاق البحت.

قوله: (**اعْلَمْ أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُسْتَدَلَّ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ تَعَالَى بِالإِمْكَانِ أَوْ بِالحُدُوثِ**).

المراد من الإمكان المستدَل به على وجود الصانع: كَوْنُ الموجود ـ من حيث هو ـ لا يمتنع وجودُه ولا عدمه. والمراد بالحدوث: وجودُ الشيء بعد أن كان معدوماً، هذا هو المعنيُّ بالحدوث في اصطلاح «**المتكلمين**».

و«**الفلاسفة**» تطلق الحدوث تارة وتريد به كون الشيء صادراً عن غيره وإن كان أزليًّا، ويعبرون عنه بالحدوث الذاتي، وتارة يريدون به الحدوث الزماني، كحدوث الأعراض والصور في عالَمَ الطبائع.

واعتماد «**الفلاسفة**» في إثبات العلم بواجب الوجود على طريق الإمكان. واعتماد جمهور «**المتكلمين**» من «**الأشعرية**» و«**المعتزلة**» في إثبات العلم بالصانع على الحدوث. ثم منهم من يمحّضه، ومنهم من يَشُوبُه بالإمكان، ومنهم من يحتج على إثباته بمجرّد الإمكان.

قوله: (**وَعَلَى كِلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَإِمَّا فِي الذَّوَاتِ وإمَّا في الصِّفَاتِ. فَهَذِهِ طُرُقٌ أَرْبَعَةٌ**).

قال في «**الأربعين**»[١]: إن الطريق إلى إثبات العلم بالصانع ليس إلّا احتياجُ هذه الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس، ونعني به واجبًا لذاته.

قال: ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الإمكانُ، وعلى قول ثانٍ هو الحدوثُ، وعلى قول ثالثٍ هو مجموعُ الإمكان والحدوث. وقد تقدم البحث في ذلك في ذكر خواص الممكن.

قال: ثم هذه الأمور الثلاثة إمّا أن تعتبر في الذوات، أو في الصفات، فالمجموع ستة طرق. فعدَّها في «**الأربعين**» ستة، وفي هذا الكتاب أربعة.

وبالجملة، فالدليل هو المستلزم للمطلوب، والمستلزم لإثبات العلم بالصانع الحدوثُ، وهو عمدة أكثر «**المتكلمين**». وتقريره أنه إذا ثبت حدوثُ العالَم افتقرَ إلى مُحدِثٍ، فمنهم من يّدعي العلم بافتقاره في وجوده إلى المحدِث بالضرورة، ومنهم من يقرِّرُ افتقاره بوَسَطٍ، فيقول: إن العالَم إذا حدَث في الوقت المعين، والعقل لا يمنع صحة تقدُّمه على الوقت الذي وُجِد فيه بأوقات أو تأخُّرِه عنه بساعات، فاختصاصُه بالوجود في ذلك الوقت بدلاً عن العدم المجوَّز يفتقر إلى مخصِّص بالضرورة. وهذه طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان، وعليها عول «**الإمام**»[٢].

وهذه الطريقة وإن تعرض فيها للإمكان إلا أنها مباينة لطريق الاستدلال بمجرد الإمكان على العلم بوجود الصانع؛ لأنّ في هذه الطريقة العلمُ بحدوث العالَم يتقدم على العلم بإثبات الصانع، وطريق الإمكان المجرد العلمُ فيها بحدوث العالَم يتأخر عن العلم بإثبات الصانع. وبيانه أنا إذا حققّنا أنّ العالَمَ ممكن بذاته، وأنّ كل ممكن بذاته من حيث هو

---

(١) راجع الأربعين في أصول الدين، للفخر الرازي، ص٧١.

(٢) أي إمام الحرمين الجويني. راجع العقيدة النظامية، ص١٢٩.

هو قابل للوجود والعدم، وأنّ كل ما كان من حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته، وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره، ثم ذلك الغير لا بد وأن يكون واجباً مستغنياً لذاته وإلا افتقر إلى ما افتقر إليه العالم، ودار أو تسلسل، والدور والتسلسل محال، فثبت العلم بموجود مؤثّر واجب لذاته.

ثم نقول بعد ذلك: هذا الموجب الواجب لا يخلو إمّا أن يكون أوجبه بذاته، أو اقتضاه بطبعه، أو أوجده باختياره. وجهات التأثير منحصرة في هذه الوجوه الثلاثة. ووجه الحصر أنّ كل مؤثِّر لا يخلو إما أن يصح منه التركُ أوْ لا، والأوّلُ الفاعلُ المختار، وإن لم يصح منه الترك فلا يخلو إمّا أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانِع أوْ لا، والأولُ الطبيعةُ، والثاني العِلّةُ.

ثم نقول: لا جائز أن يكون المؤثِّر في هذه الممكنات موجِباً لها بذاته، ولا مقتضياً لها بطبعه؛ لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصِّصَ مِثْلاً عن مِثْلٍ، وفاعِلُ العالَمَ قد خصَّصَ مِثْلاً عن مِثْلٍ، فلا يكون موجباً بالذات ولا مقتضيا بالطبع، فتعيّن أن يكون موجِداً بالاختيار.

ثم نقول بعد ذلك: العالَمَ مُوقَع بالاختيار، وكل مُوقَعٍ بالاختيار حادِثٌ. فيتأخر العلمُ بحدوث العالَمَ في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع، فقد ظهر الفرق بين الطريقين.

وأمّا أعداد هذه المستلزمات باعتبار مواردها فكثيرة، فتارة تحقق بالنسبة إلى ذوات الممكنات، وتارة بالنسبة إلى أوقات حدوثها، وتارة بالنسبة إلى محالِّها، وتارة بالنسبة إلى أوضاعها وأشكالِها، وتارة بالنسبة إلى كيفياتها، وتارة بالنسبة إلى مقاديرها وكميّاتها، وكل ما سوى الله تعالى دليل عليه؛ لتخصيصه ببعض جهات الإمكان، قال الله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ [الذاريات: ٤٩]، ولازِمُ الزوجين اختصاصُ أحدهما بما يصح على مقابِله، فيفتقر إلى مخصِّصٍ، ثم قال تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩] في اختصاص

الحق بالفردانية والاحتياج إليه. وقال تعالى: ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ﴾ [الرعد: ٤] يشير بذلك إلى إبطال الطبيعة.

وقال تعالى: ﴿وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ﴾ [الأنعام: ٩٩]، قيل: متشابه الورق وغير متشابه الثمرة. وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]. وإذا ترقى المعتبِر من صورها إلى منافعها، وما جعل الله فيها للعباد من حكمتي الجلب والدفع، لم تكد العقول تقف فيه إلى غاية، ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤]. والملك واسع، وبالإشارة يكتفي الألبّاء، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

قوله: (**الطَّرِيقُ الأَوَّلُ: إِمْكَانُ الذَّوَاتِ. فَنَقُولُ: لا شَكَّ فِي وُجُودِ مَوْجُودٍ، فَهَذَا المَوْجُودُ إِنْ كَانَ واجِباً لِذَاتِهِ فَهُوَ المَقْصُودُ**).

هذا لا يكفي في المقصود ما لم يتبين افتقارُ الممكنات إليه؛ لأنّ الكلام في إثبات واجبٍ هو إلهُ الخَلْقِ، لا إلهَ إلا هو، خالِقُهم ومدبِّرُهم.

قوله: (**وَإِنْ كَانَ مُمْكِناً لِذَاتِهِ فَلابُدَّ لَهُ مِنْ مُؤَثِّرٍ**).

وقد تقدم البرهان على هذه المقدمة في بيان خواص الممكن.

قوله: (**وَذَلِكَ المُؤَثِّرُ إِنْ كَانَ واجِبًا فَهُوَ المَقْصُودُ، وإِنْ كَانَ مُمْكِناً فَلَهُ مِنْ مُؤَثِّرٍ. وذَلِكَ المُؤَثِّرُ إِنْ كَانَ هُوَ الَّذِي كَانَ أَثَراً لَهُ لَزِمَ افْتِقَارُ كُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى الآخَرِ، فَيَلْزَمُ كَوْنُ كُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا مُفْتَقِراً إِلَى نَفْسِهِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

يعني أنّ المفتقِر إلى الشيء مفتقِرٌ لِمَا يفتقرُ ذلك الشيءُ إليه، فيلزم افتقارُه لنفسِه، وهو محال.

قوله: (**وَإِنْ كَانَ شَيْئاً آخَرَ فَإِمَّا أَنْ يَتَسَلْسَلَ، أَوْ يَنْتَهِيَ إِلَى الوَاجِبِ لِذَاتِهِ، والتَّسَلْسُلُ**

إِلَى غَيْرِ نِهَايَةٍ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْمَجْمُوعَ مُفْتَقِرٌ إِلَى كُلِّ واحِدٍ مِنْ تِلْكَ الآحَادِ).

يعني أنّ تقرُّرَ المجموع مَوقوفٌ على تقرُّرِ كل واحد.

قوله: **(فَكُلُّ واحِدٍ مِنْهَا مُمْكِنٌ).**

هذا هو الفرض.

قوله: **(وَالْمُفْتَقِرُ إِلَى الْمُمْكِنِ أَوْلَى بِالإِمْكَانِ، فَذَلِكَ الْمَجْمُوعُ مُمْكِنٌ، ولَهُ مُؤَثِّرٌ).**

هذا واضح؛ إذ يلزم من صحة انتفاء المفتقر إليه انتفاؤه، وما كان كذلك فليس له الوجودُ من نفسه، فلا يكون وجودُه واجباً لذاته، فهو ممكن لذاته.

قوله: **(وَمُؤَثِّرُهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ نَفْسُهُ، وهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْمُؤَثِّرَ مُتَقَدِّمٌ بِالرُّتْبَةِ عَلَى الأَثَرِ، وتَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ مُحَالٌ).**

هذا واضح.

قوله: **(أَوْ جُزْءٌ مِنَ الأَجْزَاءِ الدَّاخِلَةِ فيهِ، وهُوَ أَيْضاً مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْمُؤَثِّرَ في الْمَجْمُوعِ مُؤَثِّرٌ في كُلِّ واحِدٍ مِنْ آحَادِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ، فَلَوْ جَعَلْنَا الْمُؤَثِّرَ في الْمَجْمُوعِ مُؤَثِّراً في كُلِّ واحِدٍ مِنْ آحَادِهِ لَزِمَ كَوْنُ ذَلِكَ الوَاحِدِ مُؤَثِّراً في نَفْسِهِ، وهُوَ مُحَالٌ، أَوْ يَكُونُ مُؤَثِّراً فيمَا كَانَ مُؤَثِّراً فيهِ، وهُوَ دَوْرٌ، وقَدْ أَبْطَلْنَاهُ.**

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُؤَثِّرُ في ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ أَمْراً خَارِجاً عَنْ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ، لَكِنْ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْخَارِجَ عَنْ كُلِّ الْمُمْكِنَاتِ لا يَكُونُ مُمْكِناً، بَلْ يَكُونُ واجِباً لِذَاتِهِ، وحِينَئِذٍ يَلْزَمُ انْتِهاءُ جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ إِلَى مَوْجُودٍ واجِبِ الوُجُودِ لِذَاتِهِ، وهُوَ الْمَطْلُوبُ. فَثَبَتَ أَنَّهُ لابُدَّ في الْمَوْجُودَاتِ مِنْ مَوْجُودٍ واجِبٍ لِذَاتِهِ).

يَرِدُ على إبطاله التسلسلَ بهذا الطريق أنّ قوله: «إذا كان كل واحد من تلك الآحاد ممكناً فذلك المجموع ممكن» مسلّم، قوله: «فله مؤثّر»، يقال عليه: لا نسلّم أن وجودَ

المجموع أمرٌ زائد على وجود تلك الأفراد، ووجود كل فرد منها قد استند إلى مقتضيه، وعلى هذا التقدير فلا يفتقر المجموع بما هو مجموع ـ الذي هو مجرد اعتبار عقلي ـ إلى مؤثِّر آخر زائد حتى نجعله مورد التقسيم إلى الأمور المذكورة.

وقد اعتمد «**المتكلمون**» في إبطال التسلسل واستحالة حوادث لا أول لها طرقًا كثيرة، وأقربها ما ذكره في إبطال حركة أزلية، وتعقبنا عليه ثمَّ، وهي ههنا جارية من غير تعقب، وهو أنّا لو فرضنا حوادث لا أول لها، وكل واحد منها مسبوق بعدم لا أوّل له، للزم أن تكون جميع الممكنات مسبوقة بعدم لا أول له، وتلك العدمات بأسرها مجتمعة في الأزل، فإن حصل معها شيء من الموجودات لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق وهو محال، وإن لم يحصل معها شيء من الموجودات كان لكلها أوّل، وقد فرضت لا أوّل لها، هذا خلف.

الثاني: أنّ كل فرد منها إذا كان الذي يليه لا يجامع السابق، كالأعراض المتعاقبة والصور المتتالية، فوجود كل واحدة منها موقوف على انقضاء ما لانهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال(١).

---

(١) المحال اللازم على تقدير دخول حوادث لا أول لها إلى الوجود هو: **عدمُ وجود الحادث اليومي الذي تحقق وجودُه مشاهدةً**، وهو تناقض باطل. وذلك كحركة الفلك الموجودة اليوم مثلا، فإنها محققة الوجود بالمشاهدة، ولكن على تقدير القول بكونها مسبوقة بحركات قبلها لا أول لها، يصير دخول الحركة المشاهدة اليوم إلى الوجود موقوفًا على فراغ دخول ما قبلها من الحركات التي لا أول لها إلى الوجود، إذ لا تأتي النوبة إلى الحركة الحالية إلا إذا انقضى ما قبلها من الحركات واحدًا بعد واحد، وكيف تنقضي تلك الحركات وهي لا أول لها قبل الحركة المشاهدة اليوم؟! فذلك الفراغ محال لأن فراغ ما لا يفرغ محال وتناقض ظاهر، فالمتوقف وجوده ـ وهي حركة اليوم ـ على المحال وهو فراغ ما لا أول له محال، لكن هي موجودة اليوم بالمشاهدة، فالقول بحركات حادثة لا أول لها دخلت إلى الوجود حركة بعد حركة قبل الوصول إلى حركة اليوم محال. والحق الذي لا شك فيه أن الحركة المشاهدة اليوم مسبوقة بحركات لها أول تنتهي إليه وهي الحركة الأولى، وتلك الحركة الأولى مسبوقة بالعدم هي والفلك المقوم لها الملازم لها، وقد أوجدهما الفاعل المختار سبحانه وتعالى، وهو وحده المنفرد بالقدم والأزلية جل جلاله.

ومما تمسكوا به طريقة القطع والتطبيق[1]. ولا يخفى تقريرها في كل ما ادعوا عدم النهاية فيه، سواء كان فيه ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات، أو وضعي كجسم لا نهاية له، أو لا ترتيب فيه كحركات ونفوس لا نهاية لها[2].

قوله: **(وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي خَوَاصِّ الوَاجِبِ لِذَاتِهِ أَنَّهُ يَجِبُ كَوْنُهُ فَرْداً مُنَزَّهاً عَنْ قَبُولِ القِسْمَةِ، وكُلُّ جِسْمٍ وكُلُّ قَائِمٍ بِالجِسْمِ فَإِنَّهُ مُرَكَّبٌ ومُنْقَسِمٌ، فَثَبَتَ أَنَّ واجِبَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ مَوْجُودٌ غَيْرَ هَذِهِ الأَجْسَامِ، وغَيْرَ الصِّفَاتِ القَائِمَةِ بِالأَجْسَامِ، وهُوَ المَطْلُوبُ).**

---

(١) **معنى التطبيق**: أن يقاس البعض بالكل بأن يجعل كل فرد من البعض في مقابلة كل فرد من الكل، فإن قابل كل فرد من هذا كل فرد من ذاك استوى البعض والكل، وإن لم يقابل فقد فني البعض، فيلزم فناء الكل؛ إذ زيادته بمتناه.

(٢) اعلم أن التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين:

* **الأول**: أن يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزئين بين كل اثنين من آحادهما على سبيل التفصيل، والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب، لكن القوى البشرية ـ بناء على أنها حادثة، والحادث لا يلاحظ ما لا نهاية له على سبيل التفصيل لأن زمانه متناه والأمور التي لا نهاية لها غير متناهية ـ قاصرة عنه فيما لا يتناهى، فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منهما.

* **والثاني**: أن يلاحظ آحاد الجملتين على الإجمال، ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادها كذلك، وقد اتفقوا على أن الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في الوجود، وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة. واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير المجتمعة، فذهب المتكلمون إلى جريانه فيها لأن آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة، فيكفي ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الأمر، وذهب الحكماء إلى أن الأمور المنقضية من الأمور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر، وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلا ولم يبين لكل منها مرتبة معينة، وإلا لا معنى لتطابق فرد منها بفرد دون آخر، ولذا جوزوا عدم تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الإنسانية. (حاشية أحمد على شرح السعد على النسفية، ص٨٥).

يريد أنّ واجب الوجود سبحانه ليس بجسم ولا جسماني، إلا أن قوله: «وكل قائم بجسم فهو مركب» يوهم نَفْيَ الجوهر الفرد، وقد تقدم الدليلُ على إثباته. وإذا كان الجسم يشتمل على أجزاء لا يقبل كل واحد منها القسمة فلا مانع أن يقوم بجزء منها معنىً فرد، بل لا تقوم المعاني بالأجسام عندنا إلا كذلك، وإذا تحرك جِرْمُ الفلك قام بكل جزء فرد منه حركة.

والمعتمد في بيان أنّ الباري تعالى ليس قائماً بغيره أنه واجب له الاتصافُ بصفات المعاني، فلو كان قائماً بغيره لزم قيامُ المعنى بالمعنى.

قوله: (**الطَّرِيقُ الثَّانِي: الاسْتِدْلالُ بِحُدُوثِ الذَّوَاتِ عَلَى وُجُودِ واجِبِ الوُجُودِ. فَنَقُولُ: الأَجْسَامُ مُحَدَثَةٌ، وكُلُّ مُحْدَثٍ فَلَهُ مُحْدِثٌ، والعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ كَمَا بَيَّنَّاهُ، فَجَمِيعُ الأَجْسَامِ لَهَا مُحْدِثٌ. وذَلِكَ المُحْدِثُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ جِسْمًا أَوْ جِسْمَانِيًّا؛ وإلّا لَزِمَ كَوْنُهُ مُحْدِثًا لِنَفْسِهِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

تقريره أنه إذا كان محدِثاً لكل جسم، وهو فردٌ منها، فيكون محدِثاً لنفسه. وإن كان جسمانيا ـ أي معنى يفتقِرُ في وجوده إلى الجسم ـ فإن كان مؤثِّرًا في إيجاد الجسم لزم الدور، وإن كان مؤثرا في جميع ما يقوم بالجسم ـ وهو كذلك ـ لزم تأثير الشيء في نفسه.

قوله: (**إلّا أَنَّهُ يَبْقَى هَهُنَا أَنْ يُقَالَ: فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُحْدِثُ الأَجْسَامِ مُمْكِنًا لِذَاتِهِ**).

يعني وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً.

قوله: (**فَحِينَئِذٍ يُفْتَقَرُ في إِبْطَالِ الدَّوْرِ والتَّسَلْسُلِ إِلَى الدَّلِيلِ المُتَقَدِّمِ**).

يعني أنه يفتقر إلى ما أبطلهما به، لا إلى جملة الطريق.

قوله: (**الطَّرِيقُ الثَّالِثُ: الاسْتِدْلالُ بِإِمْكَانِ الصِّفَاتِ. فَنَقُولُ: قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ الأَجْسَامَ بِأَسْرِهَا مُتَسَاوِيَةٌ في تَمَامِ المَاهِيَّةِ**).

لم يقم دليل يصح على محك السبر على ذلك. وفي إثباته عُسْر؛ فإنّ ذلك يستدعي معرفة جميع ما يقال على الأجسام ومعرفة كيفية نسبة جميعها إليها لننظر أنّ ذلك الوصف مما يتوقف فَهْمُها عليه فيكون ذاتياً أو لا يتوقف فيكون عرضيًّا، وذلك لا يُعلم إلا بالاستقراء، وعَدَمُ الاطلاع على اختصاص بعض الجواهر بصفة نفس لا يدلُّ على عدم تلك الصفة. وأنواع الأجسام وأصنافها كثيرة، ولا يحيط بجميعها وجميع صفاتها إلا الله رب العالمين، فلم يبق إلا أن المتكلم اطلع منها على صفات مشتركة لا تفهم إلا بها، كالتحيُّز والجِرْمِيَّة وقَبُول الأعراض والقيام بالنفس إن أمكن عده من صفات النفس، فإنه قد فُسِّرَ بسَلْبٍ، وهو الصحيح، وهو عدم افتقارها إلى محلٍّ فلا تكون صفة نفسية لها، فأطلق المتكلم التماثُلَ وعنى به الاستواءَ في ما اطَّلَع عليه من صفاتٍ محصورة، فالتماثل مُطلَقٌ عليها إذاً بالغاية والاصطلاح.

قوله: (**وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ اخْتِصَاصُ جِسْمِ الفَلَكِ بِمَا صَارَ بِهِ فَلَكاً، واخْتِصَاصُ جِسْمِ الأَرْضِ بِمَا بِهِ صَارَ أَرْضاً، أَمْرًا جَائِزاً**).

يعني إذا تساويا في الماهية، وحُكْمُ المِثْلَين الاشتراكُ في ما يجب ويجوز ويمتنع[1]، فكل ما صح على بعضها صح على الآخر.

قوله: (**فَلابُدَّ مِنْ مُخَصِّصٍ**).

يعني لامتناع ترجُّحِ الممكن بنفسه.

قوله: (**وَذَلِكَ المُخَصِّصُ إِنْ كَانَ جِسْماً افْتَقَرَ فِي تَرْكِيبِهِ وتَأْلِيفِهِ إِلَى نَفْسِهِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

يعني لِمَا تقدّم.

---

(١) ويمتنع: ليس في (خ).

قوله: (**وَإنْ لَمْ يَكُنْ جِسْمًا فَهُوَ المَطْلُوبُ**).

لا يتم المطلوب ما لم يتبين وجوب ذلك المؤثر لنفسه ببيان أنّ إمكانه يفضي إلى الدور أو التسلسل، ولا يتم طريق من هذه الطرق إلا بذلك.

قوله: (**الطَّرِيقُ الرَّابِعُ: الاسْتِدْلالُ بِحُدُوثِ الصِّفَاتِ. وهِيَ مَحْصُورَةٌ في دَلائِلِ الآفَاقِ والأَنْفُسِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾**[فصلت: ٥٣]. **وأظْهَرُهَا أنْ نَقُولَ: النُّطْفَةُ جِسْمٌ مُتَشَابِهُ الأجْزَاءِ في الصُّورَةِ، فَإمَّا أنْ تَكُونَ مُتَشَابِهَةَ الأجْزَاءِ في نَفْسِ الأمْرِ أوْ لا تَكُونُ، فَإنْ كَانَ الأوَّلُ فَنَقُولُ: المُؤَثِّرُ في طِبَاعِ الأعْضَاءِ وفِي أشْكَالِهَا يَمْتَنِعُ أنْ يَكُونَ هُوَ الطَّبِيعَةُ**).

يعني مع ما فيها مِن الاختلاف البيِّن.

قوله: (**لِأنَّ الطَّبِيعَةَ الوَاحِدَةَ تَقْتَضِي الشَّكْلَ الكَرِيَّ، فَوَجَبَ أنْ يَتَوَلَّدَ الحَيَوَانُ عَلَى شَكْلِ الكُرَةِ وعَلَى طَبِيعَةٍ واحِدَةٍ بَسِيطَةٍ، وهَذَا خُلْفٌ**).

يعني لعدم ما يوجب الاختلاف، فإنّ ما يقتضي بطبعه لابد فيه من المناسبة. وأما قوله: «إن الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلاً متساوياً من كل وجه»، فهو على أصولهم، فإنّها إذا تساوت من كل وجه اقتضت شكلاً متساويا من كل وجه، وهو الكري في المركبات، ولذلك زعموا أنّ جوهر الفلك لمّا كانت طبيعته واحدة كان كريا.

والاعتماد في مثل هذا المقام على أصول الخصم لا يُغنِي في المعتقدات، والأولى في ذلك أن يتمسك بوجهين:

ـ **الأول**: لو كان المؤثِّرُ في وجود الصُّوَرِ الحيوانية أو شيءٍ من الحوادث طبيعةً، لم يخل إمّا أن تكون حادثة أو قديمة: فإن كانت حادثة افتقرت إلى طبيعة أخرى، ودار أو تسلسل. وإن كانت قديمة فلا يخلو إمّا أن يكون منعها مانع في الأزل أو لا: فإن كان

منعها مانِعٌ في الأزل، والقديمُ يمتنع عدَمُه، لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث مستنِداً إليها. وإن لم يكن منعها مانع في الأزل فقد تحققت أزلاً، ولا مانع لها، فوجب حصول أثرها أزلاً، وقد فرضناه حادثاً، هذا خُلْفٌ.

ـ **الثاني**: أن نقول: الامتزاجُ الموجب لحصول الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة إذا حصل في العناصر لا يخلو إمّا أن يبقي كل عنصر على ما كان عليه أَوْ لا: فإن لم يبق فما الموجب لانتفاء صورته التي كان عليها؟! وتماس الأجسام لا يوجب نَفْيَ ما فيها من المعاني؛ لعدم التضاد والتنافي مع تعدُّدِ المَحَالِّ، فإنه إن اتحد محلها لزم تداخل الأجرام، وهو محال؛ إذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالَم في حيِّزِ خردلة. وإن لم تنتف صورتها وجب بقاء الأمر فيها على ما كان قبل الامتزاج.

فإن قالوا: الماء الحار إذا لاقى الماء البارد مثلاً كسر الحار من سَوْرَة البارد والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة، وهي كونه فاتراً.

قلنا: تأثير إحدى الكيفيتين في الأخرى إمّا أن يكون في زمن واحد أو على التعاقب: فإن كان في زمن واحد لزم أن يجامع وجودُ كلٍّ واحد منهما عدمَهُ؛ ضرورة أنّ المؤثر لابد أن يكون حاصلاً حال حصول أثره، فيكون كل واحد منهما من حيث كونه مؤثِّرًا موجودًا ومن حيث كونه أثَراً معدوماً. وإن كان على التعاقب وجب وجودُ الأول بعد عدمِه لتحقيق[1] إعدامه للثاني، وهو محال باتفاق.

قوله: **(وَإِنْ كَانَ الثَّانِي وجَبَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ واحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَجْزَاءِ عَلَى شَكْلِ الكُرَةِ، ويَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الحَيَوَانُ عَلَى شَكْلِ كُرَاتٍ مَضْمُومٌ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وهَذَا خُلْفٌ)**.

تقريره أنّ الطبائع إذا تنافرت لذواتها، فكل عنصر مختص بحيِّزه، فتكون متجاوِرَةً، وكل طبيعة منها اقتضاؤها عند المجاورة كاقتضائها عند عدم المجاورة، وهي عند عدم

(١) في (خ): لتحقق.

المجاورة تقتضي الشكل الكري، فكذلك عند الانضمام.

قوله: (**فَثَبَتَ أَنَّ خَالِقَ أَبْدَانِ الحَيَوَانَاتِ لَيْسَتِ الطَّبِيعَةُ، بَلِ فَاعِلٌ مُخْتَارٌ. ثُمَّ يُحْتَاجُ فِي إِثْبَاتِ كَوْنِهِ واجِبَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ إِلَى مَا ذَكَرْنَا فِي الطَّرِيقِ الأَوَّلِ**).

يعني من إبطال الإمكان بلزوم الدور والتسلسل، وهذا واضح.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

إِلَهُ العَالَمِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ جِسْماً).

مذهب «**أهل الحق**» أنّ الباري سبحانه لا يُشبِهُ شيئاً من المخلوقات، أي لا يشَارِكُ شيئًا منها في أخص صفاته، ولا يشبِهُهُ شيءٌ منها، أي: لا يشارِكُه في ماهيته أو في أخص وصْفِه؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وإذا سُئِل المرءُ عمّا يستحيل في وصف ربه، فالقول الجملي فيه أنّ كل ما يؤدي إلى إمكانه أو حدوثه أو قصور في صفاته فالرب تعالى مُنزَّهٌ عنه.

وقد صارت الغلاةُ من «**الشيعة**»[١] إلى نوعي تشبيه:

ـ فأثبتت «**المغيرية**»[٢] و«**البيانية**»[٣] للإله تعالى صورة كصورة الإنسان. وتابعهم

---

(١) **الشيعة**: من كبار الفرق الإسلامية. وهم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته نصا ووصاية من الرسول ﷺ، إما جليا وإما خفيا. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده. وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية منه ومن أولاده. وافترقوا اثنين وعشرين فرقة، يكفّر بعضهم بعضا. وأصولهم ثلاث فرق: غلاة، وزيدية، وإمامية. ذيل كتاب المواقف، للكرماني، ص٣٣.

(٢) **المغيرية**: أصحاب المغيرة بن سعيد البجلي. ادعى الإمامة لنفسه، وغلا في حق علي رضي الله عنه غلوا لا يعتقده عاقل. وزاد على ذلك قوله بالتشبيه، فقال: إن الله تعالى جسم على صورة رجل من نور، على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة. إلخ ضلالته المصدر السابق، ص٣٦.

(٣) **البيانية**: أصحاب بيان بن سمعان النهدي اليمني. ونهد: قبيلة من اليمن. وهو من الغلاة القائلين بإلهية عليّ رضي الله عنه، وبأنه حل في عليّ جزء إلهي واتحد بجسده. وادعى أنه قد انتقل الجزء الإلهي بنوع من التناسخ من عليّ إلى ابنه محمد بن الحنفية، ثم بعده إلى ابنه هاشم، ثم بعده إلى بيان، ولذلك استحق أن يكون إماما وخليفة، وذلك الجزء هو الذي استحق آدم عليه السّلام سجود الملائكة. وزعم أن الله تعالى على صورة إنسان عضوا فعضوا وجزءا فجزءا، ويهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] المصدر السابق ص٣٥.

على ذلك جماعة من مثبتي الصفات تمسُّكاً بظاهر قوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» من غير تأويل.

ـ **والنوع الثاني**: الحلولية، زعموا أنّ شخصاً من الأشخاص حلّ الإلهُ فيه، أو حلّ فيه جزءٌ من الإله، نسجاً على منوال «**النصارى**».

وقد صرحت طائفة تعرف بـ«**الكرامية**» منسوبة إلى «**محمد بن كرام السجستاني**» بتسمية الرب ـ جل جلاله ـ جوهراً أو جسماً، تعالى الله عن قولهم. وهؤلاء إن أرادوا أن الباري سبحانه ثبتت له خواص الجواهر والأجسام فسَنُقِيمُ عليهم واضحَ الأدلة في إبطال ذلك إن شاء الله تعالى، وإن أرادوا مجرد التسمية كما أطلقت «**الفلاسفة**» و«**النصارى**» على الرب تعالى جوهراً، فقد تحكَّمُوا بتسمية الله تعالى باسم مُوهِمٍ لم يَرِدْ به شَرْعٌ ولا أنبأ به سَمْعٌ، ومتلقَّى الأسماء إنما هو من مجرد السمع، ولا يصح إثباتها قياساً.

وقد تأوّل «**محمد بن الهيصم**» أحدُ أتباع «**ابن كرام**» مقالاته، وأراد حَمْلَ ذلك على ما لا يمتنع في وصفه تعالى، فقال: «المراد بتسميته جوهراً أو جسماً أنه قائم بنفسه».

قال «**الشهرستاني**»: «وهذا تلبيس منه، وإلا فمذهب أستاذهم لا يصح حمله على ذلك مع اعتقاده أن الباري سبحانه مَحَلاً للحوادث، قابِلاً للأصوات، وأنه مستوٍ على العرش استقراراً محضاً، مختصّاً بفوقٍ مكاناً، تعالى الله عن قولهم. فليس ينجيه من هذه المخازي تزويرات «**ابن الهيصم**»، فلا يريد بالجسمية القيام بالنفس، ولا بالجهة والفوقية علوا، ولا بالاستواء استيلاءً، وإنما هو مذهب لا يقبل الإصلاح، وكيف يستقيم الظل والعود أعوج، وأنى يصح المذهب وصاحب المقالة أهوج؟!»[١].

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّا دَلَّلْنَا عَلَى تَمَاثُلِ الأَجْسَامِ، وإِذَا ثَبَتَ هَذَا وجَبَ أَنْ يَصِحَّ عَلَى كُلِّ واحِدٍ مِنْهَا مَا صَحَّ عَلَى الآخَرِ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ اخْتِصَاصُهُ تَعَالَى بِعِلْمِهِ**

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني ص٧٣.

وقُدْرَتِهِ ووُجُوبِ وُجُودِهِ مِنَ الجَائِزَاتِ، فَوَجَبَ افْتِقَارُهُ في حُصُولِ هَذِهِ الصِّفَاتِ إلَى فَاعِلٍ آخَرَ، وذَلِكَ عَلَى واجِبِ الوُجُودِ لِذَاتِهِ مُحَالٌ).

توقيف هذه الحجة على إقامة الدليل على تماثل الأجسام ـ مع عسره ـ لا حاجة له إليه، بل نقول: لا شك في اختصاص الجسم بأمرٍ مَا به يمايز سائر الحقائق، وقد قام الدليل على إمكانه وإمكان صفاته، فلو شاركه الباري تعالى في ذلك الأخص لماثله، وحُكْمُ المثلين الاستواءُ فيما يجب ويجوز ويستحيل، فيلزم إمكانُه وإمكان صفاته، وأن لا يكون وجوده لذاته، ويفتقر في اختصاصه بما قام الدليل على اتصافه به إلى مخصِّصٍ، تعالى الله عن ذلك.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّا دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ الأَجْسَامَ بِأَسْرِهَا مُحْدَثَةٌ، والإِلَهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَدِيماً أَزَلِيًّا، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهُ جِسْماً**).

هذه الحجة مستمدة مما قررناه من وجوب استواء المثلين في الأحكام، فلو ساوى الباري تعالى الأجسامَ للزم حدوثُه، أو قِدَمُ الأجسام.

والحجة الأولى مبنية على قول من يثبت العلم بالصانع بوسط إمكان المخلوقات، والثانية على قول من يثبت العلم بالصانع بحدوثها.

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ جِسْماً لَكَانَ مُسَاوِياً لِسَائِرِ الأَجْسَامِ في الجِسْمِيَّةِ**).

يعني سواء فُسِّرَ الجسمُ بالمؤتلف من الجواهر المتحيِّزة على رأي «**المتكلمين**»، أو بالمركب من الهيولى والصورة على مذهب «**الحكماء**».

قوله: (**فَإِنْ لَمْ يُخَالِفْهَا بِاعْتِبَارٍ آخَرَ لَزِمَ كَوْنُهُ مِثْلاً لِهَذِهِ المُحْدَثَاتِ**).

يعني إن لم يخالفها بشيء من صفات النفس التي ثبتت له لزمت المماثلة لاستوائهما في جميع صفات النفس. ولم يُرِدْ أنه لم يخالفها بصفة ألبتة، فإنّ التماثل المطلق في جميع الصفات

محال، فإن لازِمَ المثليّةِ الغيريّةُ، والغيران لابد أن يفارق أحدهما الآخر بوجهٍ ما، فإن لم تكن مفارقة فلا غيرية ولا مثلية.

قوله: (**وَإِنْ خَالَفَهَا بِاعْتِبَارٍ آخَرَ فَمَا بِهِ الْمُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ الْمُخَالَفَةُ، فَيَلْزَمُ وُقُوعُ التَّرْكِيبِ فِي ذَاتِهِ، لَكِنَّا قَدْ بَيَّـنَّا أَنَّ وُقُوعَ التَّرْكِيبِ فِي ذَاتِ واجِبِ الوُجُودِ مُحَالٌ**).

هذا واضح.

قوله: (**الرَّابعُ: وهُوَ أَنَّهُ لَوْ قَامَ بِجُمْلَةِ الأَجْزَاءِ عِلْمٌ واحِدٌ وقُدْرَةٌ واحِدَةٌ لَزِمَ قِيَامُ العَرَضِ الوَاحِدِ بِالمَحَالِّ الكَثِيرَةِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

صوابه أن يقال: لَزِمَ قيامُ المعنى الواحد بالمحالِّ الكثيرة؛ فإن ذلك يوهم صحة إطلاق العَرَض على صفات الباري تعالى، وإنه لا يجوز. وهذا بعد مقدمة، وهي أن الباري تعالى فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار يجب اتصافُه بالعلم والقدرة والإرادة والحياة.

قوله: (**وَإِنْ قَامَ بِكُلِّ واحِدٍ مِنْهَا عِلْمٌ عَلَى حِدَةٍ وقُدْرَةٌ عَلَى حِدَةٍ لَزِمَ القَوْلُ بِتَعَدُّدِ الآلِهَةِ**).

يعني إذا ثبتَ لكل جزء الاتصافُ بجميع صفات الإله فيكون إلهاً، والدليل الدال على وحدة الإله سبحانه ينفي الكمية المتصلة والمنفصلة.

فإن قيل: فما المانع أن تقوم هذه الصفات ببعض دون بعض؟.

قلنا: لا يخلو إذا قامت بالبعض إمّا أن يعود حُكْمُهَا إلى الجميع أوْ لا: والأوّلُ باطل؛ لوجوب اختصاص حُكْمِ المعاني بما قامت به، وإلا فنسبة المعنى إلى جميع ما لم يقم به نسبةٌ واحدة. ولا يستمر هذا لـ«**المعتزلة**» مع قولهم: إن الصفات التي من شرطها الحياة تقوم بالبعض وتوجب الحكم للجملة. وإن لم يعد حُكْمُهَا إلى الجميع كان اختصاصُ ذلك المعنى بذلك الجزء دون غيره من الجائزات كما في حقِّنا، فيَفْتَقِرُ إلى مخصِّصٍ.

قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

في امْتِنَاعِ كَوْنِهِ تَعَالَى جَوْهَراً.

اعْلَمْ أَنَّ المُرَادَ مِنَ الجَوْهَرِ إِمَّا المُتَحَيِّزُ الَّذِي لا يَنْقَسِمُ).

يعني كما فسره «**المتكلمون**».

قوله: (أَوِ المُرَادُ مِنْهُ كَوْنُهُ غَنِيّاً عَنِ المَحَلِّ).

يعني كما يفسّره «**النصارى**». و«**الفلاسفة**» تريد أنه موجود لا في موضوع.

قوله: (**وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ لِوَجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي حُدُوثِ الأَجْسَامِ قَائِمٌ بِعَيْنِهِ فِي جَمِيعِ المُتَحَيِّزَاتِ**).

يعني أنه لا يخلو في الأزل إمّا أن يكون متحرِّكاً أو ساكناً، والقسمان باطلان، فلا يكون أزليّاً، وقد قام الدليل على وجوب أزلية الإله سبحانه وتعالى.

قوله: (**فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ كُلُّ جَوْهَرٍ مُحْدَثٌ، واللهُ تَعَالَى لَيْسَ بِمُحْدَثٍ، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُ الإِلَهِ جَوْهَراً**).

هذا من الشكل الثاني، وهو أنّا متى أثبَتْنا شيئاً لشيء، وسلَبْنا ذلك الشيء عن أمرٍ آخر، كان الثاني مغايرًا للأوّل، وهو حقيقة الفَرْقِ.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّ القَائِلِينَ بِنَفْيِ الجَوْهَرِ الفَرْدِ قَالُوا: كُلُّ مُتَحَيِّزٍ فَإِنَّ يَمِينَهُ غَيْرُ يَسَارِهِ، وقُدَّامَهُ غَيْرُ خَلْفِهِ، وكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُنْقَسِمٌ، ولا شَيْءَ مِنَ المُنْقَسِمِ بِوَاجِبٍ لِذَاتِهِ**).

هذا التقدير كما ذكر على قول من ينفي الجوهر الفرد، وأمّا على ما يعتقده المحققون من إثباته فقد بيّـنّا أن تلك الأمور ترجع إلى نسب وإضافات، وأن ذلك لا يوجب صحة الانقسام على قواعد «**المتكلمين**». وإنما يقال: إذا كان كذلك فقد قبل الـمماسّة والمباينة

والاجتماع والافتراق، وهما حادثان، وما قبل الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث، والإله سبحانه وتعالى قديم.

قوله: (**وَأَمَّا إِنْ كَانَ المُرَادُ بِالجَوْهَرِ كَوْنُهُ غَنِيًّا عَنِ المَحَلِّ فَهَذَا المَعْنَى حَقٌّ، والنِّزَاعُ لَيْسَ إِلّا في اللَّفْظِ**).

يعني أنّ لفظ الجوهر يوهم بالمتحيِّز الناقص، ولم يَرِدْ في الشرع إطلاقه فلا نُطلِقُه، وأسماء الله تعالى توقيفية. وكذلك إن أريد به ما يريده «**الفلاسفة**» من أنه موجود لا في موضوع.



قوله: (**المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:**

فِي امْتِنَاعِ كَوْنِهِ تَعَالَى فِي المَكَانِ)[1].

ذهبت «**الحشوية**» و«**الكرامية**» إلى أنّ الباري تعالى مختص بجهة فوقٍ. واختلفت «**الكرامية**» بعد ذلك، فمنهم من قال: إنه مماس للعرش. ومنهم من زعم أنه مباين له. ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من زعم أنه مباين بمسافة متناهية. ومنهم من زعم أنه مباين بمسافة غير متناهية. و«**الحشوية**» حملت الاستواء على ظاهره، وامتنعت من التأويل.

واعلم أنه متى امتنع كون الباري ـ جلّ وعلا ـ متحيِّزاً امتنع كونه في مكان؛ فإنّ إشغال الأمكنة مما لا يَعْرِضُ إلا للمتحيِّزات، إذ معنى كون الجسم في مكان أنّ الحاوي يماس المحويَّ بسطحٍ، ولا يتصور ذلك إلّا في ما كان متحيِّزاً.

فإذًا كل ما هو حاصلٌ في مكان فهو شاغل للحيِّز. وقد يَشْغَلُ الحيِّزَ ولا يكون في مكان، كما نقول في جملة العالَم أنه في حيِّزٍ وليس في مكان؛ إذ الحصول في المكان لابد فيه من تمكُّنِ حَجْمٍ على حَجْمٍ، فلو كان العالَم في مكان، والمكانُ حَجْمٌ، لاستدعى كلُّ مكانٍ مكانًا إلى غير نهاية، وهو محال.

وإنما فرض الكلام في امتناع حلوله تعالى في مكان ـ وإن كان في ما تقدم غُنْيَة عنه ـ لإبطال شُبَهِ مُدَّعِيه، وتخصيصهم بحُجَج.

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُخْتَصًّا بِمَكَانٍ، فَإِنْ كَانَ بِحَيْثُ يَتَمَيَّزُ فيهِ جَانِبٌ عَنْ جَانِبٍ فَهُوَ مُرَكَّبٌ، وقَدْ أَبْطَلْنَاهُ**).

---

(١) قال الإمام الحافظ **البيهقي**: واستدل بعض أصحابنا في نَفْيِ المكان عنه تعالى بقول النبي ﷺ: «**أنت الظاهرُ فليس فوقك شيء، وأنت الباطنُ فليس دونك شيء**». وإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان. كتاب «**الأسماء والصفات**» (٢: ٢٨٩) مكتبة السوادي للتوزيع.

قد بيّنا أنه إنما يتم هذا على رأي من ينفي الجزء الفرد، وأمّا من يثبته فلا يلزمه التركيب من مجرد تميُّز جوانبه، بل طريقه أن يقول: وكل ما كان كذلك لم يخل عن الاجتماع والافتراق، ويلزم منه الحدوث، وقد قام الدليل على قِدَمِه تَعالى ووُجوبِه.

قوله: (**وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ كَانَ كَالجَوْهَرِ الفَرْدِ والنُّقْطَةِ الَّتِي لا تَقْبَلُ القِسْمَةَ، وقَدْ أطْبَقَ العُقَلاءُ عَلَى تَنْزِيهِ الله تَعَالَى عَنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ**).

تنزيه الله تعالى عن ذلك لم يكن لامتناع قبول الانقسام؛ فإنّا لا نَصْفُ الله تعالى بصحة الانقسام، بل يمتنع عليه ذلك. وإنما وجْهُ التنزيه في كونه ليس كالجوهر وجوبُ اتصاف الجوهر بالتحيُّز والاختصاص بالجهات، المستلزم للحركة والسكون الممتنعين على الأزلي.

ووجه التنزيه في كونه ليس كالنقطة أنها نهاية للخط وعَرَضٌ فيه. وإذا كان جهة النقص[١] ذلك فلا فرق بين ما يقبل القسمة من ذلك وبين ما لا يقبلها.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ كَانَ فِي الحَيِّزِ لَكَانَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَنَاهِيًا مِنْ كُلِّ الجَوَانِبِ، أَوْ غَيْرَ مُتَنَاهٍ مِنْ كُلِّ الجَوَانِبِ، أَوْ مُتَنَاهِياً مِنْ بَعْضِ الجَوَانِبِ دُونَ البَعْضِ**[٢]. **والأَوَّلُ بَاطِلٌ؛**

---

(١) وهي التحيز.

(٢) نجد قريبا من هذا الدليل عند الإمام «**تقي الدين المقترح**» لبيان استحالة الجسمية على الله تعالى، فقد قال في شرحه على الإرشاد لأبي المعالي الجويني:

فَرْضُ الصانع جسماً لا يخلو إما أن يكون جسماً لا يتناهى أو جسماً متناهيا:

* فإن كان جسما لا يتناهى، فلا يمكن أن يكون غير متناه من جميع الجهات، فإن ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام.

* فلا بد من القول في هذا الفرض أن يكون متناهيا من بعض الجهات، فتجوز حركته إلى الجهة المتناهية، ويلزم منه تناهيه من الجهة الأخرى لا محالة، لأن الحركة تفريغ وإشغال، فلا يشغل من جهة إلا وقد فرغ من الجهة الأخرى، فيجب تناهييه لا محالة. (كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام. مخطوط)

وإلّا كَانَ اخْتِصَاصُهُ بِذَلِكَ المِقْدَارِ المُتَنَاهِي مِنْ كُلِّ الجَوَانِبِ دُونَ الزَّائِدِ والنَّاقِصِ مُحْتَاجًا إِلَى مُخَصِّصٍ، وذَلِكَ يُوجِبُ الحُدُوثَ).

هذا واضح.

ولا يقال: ما المانع من فَرْضِه على كمية مخصوصة واجبةٍ لا تقبل الزيادة والنقص، كما قلتم: إنّ الباري سبحانه وتعالى موصوف بصفات واجبة لا تقبل الزيادة والنقص؟.

لأنّا نقول: نسبةُ الأجزاء إلى الجسم المؤتلف منها نسبةٌ واحدة، فإذا ثبت أنّ الجسم قابل للائتلاف من بعضها كان قابلاً للتأليف من البعض الآخر، وحينئذٍ يقبل الزيادة والنقص(١)، وماهية الباري تعالى لم تُفهَم حقيقتُها ليُحكَم بأنها قابلة لزائد على ما اتصفت به، فاضمحل الخيال.

وإنما أثبتنا الصفات لله تعالى بطريقين:

أحدهما: إثباتُ ما توقَّفَ الإبداعُ والإيجادُ عليه، من الحياة والعلم والقدرة والإرادة، وكذلك القِدَمُ والبقاء.

الثاني: ما أرشد السمع إليه، من كونه سميعاً بصيراً متكلِّماً على أسدّ الطريقتين، أو بدلالة الإجماع والعقل على نَفْيِ النقائص(٢)، وأن نقيض هذه الصفات نقص فيتعين

---

(١) وظاهر أن كل ما يقبل الزيادة والنقص فهو جائز مفتقر إلى من يخصصه بمقدار دون مقابله، والمفتقر لا يكون إلا حادثا مربوبا، والله تعالى هو الرب الغني عن كل ما سواه، جل جلاله.

(٢) قرر الإمام «**تقي الدين المقترح**» استحالة النقائص على الله تعالى ووجوب جميع الكمالات له بالدليل النقلي والبرهان القطعي العقلي في «**شرح العقيدة البرهانية**» فقال رحمه الله تعالى: «صِفَاتُ الكَمَالِ واجِبَةٌ لله تَعَالَى بِطَرِيقِ المَنْقُولِ والمَعْقُولِ. **أَمَّا المَنْقُولُ** فَلِلإِجْمَاعِ عَلَى وُجُوبِ اتِّصَافِ البَارِئِ بِصِفَاتِ الكَمَالِ. **وَأَمَّا المَعْقُولُ** فَتَقْرِيرُهُ أَنْ نَقُولَ: كُلُّ نَاقِصٍ مُحْتَاجٌ، وكُلُّ مُحْتَاجٍ جَائِزٌ، النَّتِيجَةُ: إِنَّ كُلَّ نَاقِصٍ جَائِزٌ، وهُوَ يَقْتَضِي الوُجُوبَ الثَّابِتَ لله. أَمَّا أَنَّ كُلَّ نَاقِصٍ مُحْتَاجٌ إِلَى مَنْ يُعطِيهِ الكَمَالَ ويُزِيلُ عَنْهُ النَّقْصَ فَوَاضِحٌ. وأَمَّا كَوْنُ الحَاجَةِ يَلْزَمُ مِنْهَا الجَوَازُ فَلا يَخْفَى عَلَى ذِي بَصِيرَةٍ؛ إِذْ العَقْلُ لا يَقْضِي =

اتصافه بذلك؛ ضرورة أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن جميع أضداده، وإلّا لزم سَلْبُ النقيضين في الطريقة الثانية.

وما سوى ما علمناه لم تُفهَم حقيقته، ولا حقيقة الذات فيُسْنَد إليها ليقضي العقلُ بقبوله أو امتناعه، بل ما عدى ذلك مَوْقِفُ عَقْلٍ لا طريق لنا إلى إثباته أو نَفْيِه(١)؛ لأنّا لم نَعْلَمْهُ، ولا توقف ما علمناه من إيجاد الممكنات عليه.

ومن زعم انحصار صفات الباري تعالى في ما علمناه فلا يخفى تحكُّمه، فإنه لا يلزم من عدم ما يدل على إثبات الشيء أو نَفْيِه نَفْيُهُ في نفس الأمر ولا إثباتُه(٢).

= بِوُجُوبِ الإحْتِيَاجِ، بَلْ يَقْضِي بِجَوَازِ زَوَالِ كُلِّ حَاجَةٍ، وهَذَا لا يَحْصُلُ إلّا بِإثْبَاتِ مَوْجُودٍ هُوَ مُنْتَهَى الحَاجَاتِ وإلّا تَسَلْسَلَ، ويَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ لا تَزُولَ حَاجَةٌ، وهُوَ نَقِيضُ مَا أَثْبَتَ العَقْلُ جَوَازَ زَوَالِهِ. وأَيْضًا فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَتَّصِفْ بِصِفَاتِ الكَمَالِ لَاتَّصَفَ بِنَقِيضِهَا وهُوَ صِفَاتُ النَّقْصِ، ولَوْ اتَّصَفَ بِذَلِكَ لَاسْتَحَالَ وُجُودُ الأَفْعَالِ مِنْهُ، وقَدْ وُجِدَتْ، فَهُوَ خُلْفٌ.

فَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى وُجُوبِ صِفَاتِ الكَمَالِ لله تَعَالَى واسْتِحَالَةِ صِفَاتِ النَّقْصِ، وهُوَ دَلِيلٌ مُزْدَوَجٌ بَيْنَ المَنْقُولِ والمَعْقُولِ يُغْتَبَطُ بِهِ، يُغْنِي عَنِ الخَوْضِ في التَّفَاصِيلِ ضَرُورَةَ أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ الَّذِي أَثْبَتْنَاهُ عَلَى جُمْلَتِهَا يَجْرِي في كُلِّ واحِدٍ مِنْ آحَادِهَا جَرْيًا عَلَى عَادَةِ الأُصُولِيِّينَ في ذَلِكَ. ص ٩٣، ٩٤.

(١) ولهذا قال العلامة ابن الحاجب في عقيدته، بعد قوله: «وَأَنَّهُ مَوْصُوفٌ بِالوَجْهِ واليَدَيْنِ والاسْتِوَاءِ عَلَى رَأْيٍ»: «**وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لا دَلِيلَ عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ، لا إِثْبَاتًا ولا نَفْياً**». (راجعه ضمن تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، ص١٧٣ - ص١٨١)

(٢) اتفق أئمة الأشعرية على عدم حصر صفات الله تعالى في عدد معيّن، فقال الفخر الرازي: الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء هذه الصفات السبع أو الثمانية. وأثبت أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى. وأثبت أبو إسحاق الاسفراييني صفة توجب الاستغناء عن المكان، وأثبت القاضي ثلاثة أخرى، وهي إدراك الشم والذوق واللمس، وأثبت عبد الله بن سعيد القِدَم وراء البقاء. (المحصل، ص٤٣٧. ت. د حسين اتاي). =

قوله: (وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ بُعْدٍ فَإِنَّهُ يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ والنَّقْصَانَ، وكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُتَنَاهٍ).

يقال له: لا نسلِّمُ قبولَ البُعْدِ للزيادة والنقص مع فَرْضِ عدم النهاية من كل وجه.

قوله: (وَلِأَنَّهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ مُرَكَّبًا؛ لِأَنَّ البُعْدَ المُمْتَدَّ إِلَى غَيْرِ النِهَايَةِ يُفْرَضُ فيهِ نُقَطٌ كَثِيرَةٌ. ولِأَنَّهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ تَكُونُ هَذِهِ المُحْدَثَاتُ مُخْتَلِطَةً بِذَاتِهِ).

هذا واضح.

قوله: (وَالثَّالِثُ أَيْضًا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ القَوْلَ بِالبُعْدِ الَّذِي لا نِهَايَةَ لَهُ مُحَالٌ بِالدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، سَوَاءٌ كَانَ مِنْ كُلِّ الجَوانِبِ أَوْ مِنْ بَعْضِهَا. ولِأَنَّ الجَانِبَ المُتَنَاهِي غَيْرُ مَا هُوَ مُتَنَاهٍ، فَيَلْزَمُ وُقُوعُ التَّرْكِيبِ).

لا يطّرد له في هذا الوجه الثالث ممّا أبطل به البُعد غير المتناهي.

= وقال السيف الآمدي: من أئمتنا من زاد على هذا، وأثبت له صفات زائدة على ذلك وجزم بها، كالبقاء، والقِدم، والوجه والعينين واليدين. أبكار الأفكار (١: ٣٤٩) دار الكتب العلمية. ثم ساق وجوه إثبات الشيخ الأشعري والاسفراييني والباقلاني لهذه الصفات الزائدة على السبع.

وقال العضد الإيجي، والشريف الجرجاني: اختُلِف هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام؟ فمنعه بعض أصحابنا مقتصرا في نفيها على أنه لا دليل عليه، أي على ثبوت صفة أخرى، فيجب نفيه. ولا يخفى ضعفُه لما مرّ من أن عدم الدليل عندك لا يفيد، وعدمه في نفس الأمر ممنوع. (المواقف للإيجي وشرحه للسيد، (٣: ١٤٧). ت د عميرة.

وقال السعد التفتازاني: زعم بعض الظاهرية أنه لا صفة لله وراء السبعة المذكورة؛ لوجهين: الأول أنه لا دليل عليه، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه. ورُدَّ بمنع المقدميتين. شرح المقاصد (٤: ١٦٥). ت. د عميرة). قال السيف الآمدي: وهو باطل من جهة أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه، وإن انتفى العلم بوجوده. أبكار الأفكار (١: ٣٤٨).

وقد احتج «**الفخر**» و«**الحكماء**» على استحالة جسم لا يتناهى بوجهين، وصار إلى جوازه «**حكماء الهند**»، وذهب قوم إلى جواز بُعْدٍ لا يتناهى مع القول بامتناع جسم لا يتناهى.

ـ **الوجه الأول**: أنه لو أمكن جسم لا يتناهى لأمكن أن يُفرَض فيه خطّان متوازيان، والمعنيُّ بالتوازي فيهما أنهما لو امتدا من الطرفين إلى غير نهاية لم يتلاقيا ألبتة.

قالوا: ولنفرض أحدهما متناهياً، والآخر غير متناهٍ، فإذا زال الخط المتناهي عن الموازاة، وذلك بأن نفرض خروجه من مركز كرة، وليكن الخط الذي لا يتناهى خط (أب) والخط المتناهي خط [ج د] على هذه الصورة:

(أ) ـــــــــــــــ (ب)

(ج) ـــــــــــــــ (د)

فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط غير المتناهي فلابد أن يحدث في الخط غير المتناهي نقطة هي أول نقط المسامتة، لكن ذلك محال لأن ما من نقطة إلا وقبلها نقطة أخرى تكون المسامتة معها قبل المسامتة مع التي تحتها، لأن المسامتة مع النقطة العليا تحصل بميل أقل من الميل الذي تحصل به المسامتة مع السفلى، ولمّا كانت النقط غير متناهية استحال أن يكون هناك نقطة هي أول نقط المسامتة، وخروجه عن الموازاة يوجب حدوث نقطة هي أول نقط المسامتة، وهو جمع بين النقيضين.

فإذًا فَرْضُ وجود خط غير متناه محال، لكن الخط نهاية السطح، والسطح نهاية الجسم، فإذًا استحال وجود خط لا يتناهى استحال وجود سطح لا يتناهى، فاستحال وجود جسم لا يتناهى، وهو المطلوب.

واعلم أنّ هذه الحجة بناها «**الحكماء**» على نفي الجوهر الفرد، فإنه ما من مساحة[1]

---

(١) في (خ): مسافة.

يفرض قطع طرف الخط لها في ميله وخروجه بالحركة فيها عن الموازاة إلى المسامتة إلا وتلك الحركة قابلة للقسمة؛ ضرورة قبول مساحة ما تقع عليه الحركة للقسمة، فالتحرك إذاً في نصف تلك المساحة يكون أقل من التحرك في كلها، وكذلك نصف نصفها إلى غير نهاية، وكلما كانت الحركة أقل كانت المسامتة بنقطة أعلى، لكن حركة طرف الخط من الجانب الموجب للمسامتة من الطرف الآخر لا تنتهي في التجزئة إلى حدٍّ لا يقبل القسمة، فالمسامتة بالنقط لا تنتهي إلى نقطة هي أول نقط المسامتة.

فإذًا هذه الحجة لا تتم في زعم من احتج بها إلا على نفي الجزء الفرد، ونحن لا نقول به، ونقول: لابد من الانتهاء إلى حركة لا تقبل التجزئة على مساحة لا تقبل التجزئة في زمن لا ينقسم، والمسامتة الحاصلة بتلك الحركة هي أوّل نقط المسامتة.

سلَّمنا نفي الجزء الفرد وقبول الحركة[1] للقسمة إلى ما لا يتناهى جدلاً، لكنا نقول: لا نسلِّم أن هذا المحال إنما نشأ من فرض خط لا يتناهى، بل إنما لزم من فرض نفي الجزء الفرد، ومن صحة انقسام الحركة إلى ما لا يتناهى.

ودليله أنّا لو فرضنا الجسم متناهي الأطراف، والخطين متناهيين معاً، وقد خرج أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة بحركة ما، وصح انقسام تلك الحركة إلى غير نهاية، كانت المسامتة بالعليا قبل الدنيا، ولزم عين ما ذكره من المحال، وإذا لزم المحال المذكور مع فَرْضِ تناهي الخط والجسم وعدم تناهيهما، لم يكن المحال الناشئ عن عدم تناهيهما.

ـ **الوجه الثاني**: أنه لو فرض جسم لا يتناهى لأمكن أن يُفرَض فيه خط لا يتناهى، ويُفرَض فيه نقطة، ويُبعَدُ عنها بمقدار معلوم وهو شبر مثلاً، ونفرض نقطة هي أول خط آخر، ثم نطبِّقُ إحدى النقطتين على الأخرى، ونقابل كل شبر بشبر ذاهباً إلى الطرف الذي

---

(١) في هامش (أ): الجزء.

لا[١] يتناهى، فلا يخلو إما أن يتساويا أو يتفاوتا، والتساوي محال؛ وإلّا لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، ويكون الأقل مثل الأكثر، فإذًا الأقصر متناهٍ لانقطاعه دون الغاية، والزائد عليه زائد بمقدار متناهٍ، وما زاد على المتناهي بمقدار متناهٍ فهو متناهٍ، وقد فرضناه لا يتناهى من ذلك الجانب، هذا خُلْفٌ. ونفرض ذلك من بقية الجهات.

واعلم أنّ هذا البرهان مبني على أن مالا يتناهى لا يقبل الزيادة والنقص والأقل والأكثر، وهذه القضية صحيحة مسلَّمة في ما لا يتناهى من جميع الجوانب والأطراف، أمّا ما يفرض تناهيه من طرف فلا يُسلَّم عدم قبوله للزيادة والنقص، وإذا كان كذلك فلم قلت: إن المحال إنما نشأ من فرض جسم لا يتناهى، لا من فرض جسم متناهٍ من طرف دون طرف كما فرضته؟!

قوله: (**الحُجَّةُ الثَّالِثَةُ: أَنَّ العَالَمَ كُرَةٌ، فَلَوْ حَصَلَ فَوْقَ أَحَدِ الجَوَانِبِ لَصَارَ أَسْفَلَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَقْوَامٍ آخَرِينَ، ولَوْ أَحَاطَ بِجَمِيعِ الجَوَانِبِ صَارَ مَعْنَى هَذَا الكَلامِ أَنَّ إِلَهَ العَالَمِ فَلَكٌ مِنَ الأَفْلاكِ المُحِيطَةِ بِالأَرْضِ، وذَلِكَ لا يَقُولُهُ مُسْلِمٌ**).

هذا الإلزام مبنيٌّ على أنّ شكل العالَم كري، وليس أمراً متَّفقاً عليه عند العقلاء، ولا دلّ عليه سَمْعٌ قاطِعٌ، والاعتماد في ذلك على أنّ هذا الشكل هو الشكل الذي لا يقبل الانفطار والانشقاق ليس بشيء، فإنّ الشرع دلّ على أنه سيكون ويقع، ولا يقع إلا جائز.

والاحتجاج على ذلك بما يشاهد من طلوع منزلة عند غروب أخرى وما أشبه ذلك يدل على أنّ ما يلينا من السماء مقعّر، ولا يدل على أن الخارج محدودب، كما أنّا نشاهد سقفاً يكون قبة مما يلينا، وقد يكون مربعاً من خارج.

قوله: (**وَأَمَّا الظَّوَاهِرُ النَّقْلِيَّةُ المُشْعِرَةُ بِالجِسْمِيَّةِ والجِهَةِ**).

---

(١) لا: ليست في (أ).

عنى بالظواهر النقلية تمسُّكهم بقوله تعالى:

ـ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥][(١)].

ـ وقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦][(٢)].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾[الأنعام: ١٨][(٣)].

ـ وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥][(٤)].

---

(١) لإزاحة الشكوك والأوهام حول تفسير هذه الآية الكريمة عليك بما قاله الإمام «**الحافظ البيهقي**» في كتاب الأسماء والصفات انظر (٢: ٣٠٨) فقد نقل الأقوال المعتبرة في ذلك وقال: «**والقديم سبحانه وتعالى عالٍ على عرشه، لا قاعد، ولا قائم، ولا مماس، ولا مباين مباينة الذات التي هي بمعنى الاعتزال أو التباعد؛ لأن المماسة والمباينة ـ التي ضدها القيام والقعود ـ من أوصاف الأجسام، والله عز وجل أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد، فلا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام تبارك وتعالى**». انتهىٰ.

(٢) قال «**الإمام القرطبي**» في تفسير هذه الآية الكريمة: «تقديره: أأمنتم من في السماء قدرتُه وسلطانُه وعرشُه ومملكتُه. وخصَّ السماءَ ـ وإن عمّ مُلكُه ـ تنبيهًا على أنّ الإله الذي تنفذ قدرتُه في السماء، لا من يعظمونه في الأرض. وقيل: هو إشارة إلى الملائكة. وقيل: إلى جبريل، وهو الملَك الموكَّل بالعذاب». ثم قال القرطبي: «ويحتمل أن يكون المعنى: أأمنتم خالق من في السماء أن يخسف بكم الأرض كما خسفها بقارون». (الجامع لأحكام القرآن، (٢١: ١٢٥).

(٣) ليس في هذه الآية أيضا متمسك للمجسمة، فقد قال الإمام الطبري في تفسيرها: «**وإنما قال ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ لأنه وصف نفسه تعالى بقهره إياهم، ومن صفة كل قاهر شيئا أن يكون مستعليا عليه، فمعنى الكلام إذن: والله الغالب عبادَه، المذلّ لهم، العالي عليهم بتذليله لهم وخلقه إياهم، فهو فوقهم بقهره إياهم، وهم دونه**» جامع البيان، (٩: ١٨٠).

قال الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية الكريمة: «**أي: هو الذي خضعت له الرقاب، وذلت له الجبابرة، وعنت له الوجوه، وقهر كل شيء، ودانت له الخلائق، وتواضعت لعظمة جلاله وكبريائه وعظمته وعلّوه وقدرته الأشياءُ، واستكانت وتضاءلت بين يديه وتحت قهره وحكمه**» تفسير ابن كثير، (٦: ١٧)

(٤) قال الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة: **أضاف خلقه إلى نفسه تكريما له، وإن كان خالق كل شيء، وهذا كما أضاف إلى نفسه الروح والبيت والناقة والمساجد، فخاطب الخلقَ بما يعرفونه في** =

ـ وقوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤][(١)].

ـ وقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢][(٢)].

ـ وقوله ﷺ: «ينزل ربنا[(٣)] إلى سماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل فيقول هل

= تعاملهم، فإن الرئيس من المخلوقين لا يباشر شيئا بيده إلا على سبيل الإعظام والتكرم، فذكر اليد هنا بمعنى هذا. قال مجاهد: اليد هاهنا بمعنى التأكيد والصلة، مجازه: لما خلقتُ أنا، كقوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] أي يبقى ربُّك. الجامع لأحكام القرآن، (١٨: ٢٣٩)

(١) قال الإمام الطبري في تفسير هذه الآية الكريمة: «يقول جل ثناؤه: تجري السفينة التي حملنا نوحا فيها بمرأى منا ومنظر. وذكر عن سفيان في قوله تعالى ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ يقول: بأمرنا» جامع البيان، (٢٢: ١٢٦).

(٢) قال الإمام الطبري في تفسير هذه الآية الكريمة: «قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد. وعن ابن عباس رضي الله عنه: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ قال: هو يوم حرب وشدة. وعنه أيضا رضي الله عنه: يكشف عن أمر عظيم كقول الشاعر: وقامت الحرب بنا على ساق. وعنه أيضا رضي الله عنه: هو الأمر الشديد المفظع من الهول يوم القيامة. راجع جامع البيان للإمام الطبري (٢٣: ص١٨٨) ففيه شفاء الغليل ودواء العليل.

(٣) قال الإمام الخطابي في شرح حديث النزول: مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها وأن لا يزيغوا لها المعاني ولا يتأوّلوها؛ لعلمهم بقصور علمهم عن دركها. وهذا من العلم الذي أُمِرْنَا أن نؤمن بظاهره وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله عز وجل في كتابه فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: ٧] الآية، فالمحكم منه ما يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم بالظاهر ونوكل باطنه إلى الله سبحانه.

ثم قال: وقد زل بعض شيوخ أهل الحديث ممن يرجع إلى معرفته بالحديث والرجال فحاد عن هذه الطريقة حين روى حديث النزول ثم اقبل يسأل نفسه عليه فقال: إن قال قائل كيف ينزل ربنا؟ قيل له: ينزل كيف شاء. فإن قال: هل يتحرك إذا نزل أم لا؟ فقال: إن شاء تحرك وإن شاء لم يتحرك. قلت: وهذا خطأ فاحش، والله سبحانه لا يوصف بالحركة لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون، وكلاهما من أعراض الحدث وأوصاف المخلوقين، والله جل وعز متعال عنهما، ليس كمثله شيء.

فلو جرى هذا الشيخ عفى الله عنا وعنه على طريقة السلف الصالح ولم يدخل نفسه فيما لا يعنيه لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش. =

من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له»[١].

ـ وقوله ﷺ في طلب النار الاستزادة: «حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول: قط قط»[٢]، أي: حسبي حسبي.

ـ واكتفاؤه ﷺ في إسلام الجارية بإشارتها إلى السماء، فقال أعتقها فإنها مؤمنة[٣].

ـ ورفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء.

ـ ومما يعتمدونه في التشبيه قوله ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»[٤].

قوله: (**فَالجَوَابُ الكُلِّيُّ عَنْهَا**).

يعني من غير تعرُّضٍ لتفصيل ما أشعرت به هذه الألفاظ، وحَمْلِها على محامل تصح نسبتُها إلى الله تعالى لا يأباها العقل.

= وإنما ذكرت هذا لكي يتوقى الكلام فيما كان من هذا النوع فإنه لا يثمر خيرا ولا يفيد رشدا، ونسأل الله العصمة من الضلال والقول بما لا يجوز من الفساد. انظر معالم السنن، (٤: ٣٣١، ٣٣٢).

(١) أخرجه البخاري في الجمعة، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل؛ وفي التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]؛ ومسلم في صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة.

(٢) الحديث بلفظ «الجبار» أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد، باب ذكر إثبات الرجل لله ﷻ، عن أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرجه ابن حجر العسقلاني في المطالب العالية، كتاب الفتوح، باب صفة البعث. عن أبي ابن كعب رضي الله عنه.

(٣) حديث الجارية أخرجه الإمام مالك في العتق والولاء، باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة؛ ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة وما كان من إباحته، والنسائي في السهو، باب الكلام في الصلاة.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب بدء السلام؛ ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه؛ وابن حبان في كتاب الحظر والإباحة، ذكر العلة التي من أجلها زجر عن هذا الفعل.

قوله: (**أَنَّ القَوَاطِعَ العَقْلِيَّةَ**).

يعني ما تقدم ذكره.

(**دَلَّتْ عَلَى امْتِنَاعِ الجِسْمِيَّةِ والجِهَةِ. والظَّوَاهِرُ النَّقْلِيَّةُ**).

يعني التي ذكرناها وأشباهها.

(**مُشْعِرَةٌ بِحُصُولِ هَذَا المَعْنَى، والجَمْعُ بَيْنَ تَصْدِيقِهِمَا مُحَالٌ؛ وإِلّا لَزِمَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ، والجَمْعُ بَيْنَ تَكْذِيبِهِمَا مُحَالٌ؛ وإِلّا لَزِمَ الخُلُوُّ عَنِ النَّقِيضَيْنِ**).

يعني فتعيَّن العملُ بأحدهما وتأويل الآخر.

قوله: (**وَالقَوْلُ بِتَرْجِيحِ الظَّوَاهِرِ النَّقْلِيَّةِ عَلَى القَوَاطِعِ العَقْلِيَّةِ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ النَّقْلَ فَرْعٌ عَنِ العَقْلِ**).

يعني أن النقل لم يثبت إلا بالعقل.

قوله: (**فَالقَدْحُ فِي الأَصْلِ لِتَصْحِيحِ الفَرْعِ يُوجِبُ القَدْحَ فِي الأَصْلِ والفَرْعِ مَعًا، وهُوَ بَاطِلٌ**).

يعني أنّ العقل شاهِدُ النقل، فإذا كذّبه لم يثبت شَرْعٌ ولا عَقْلٌ.

قوله: (**فَلَمْ يَبْقَ إِلّا الإِقْرَارُ بِمُقْتَضَى الدَّلائِلِ العَقْلِيَّةِ**).

يعني من التنزيه عن سمات الحدوث والتشبيه.

قوله: (**وَحَمْلُ الظَّوَاهِرِ النَّقْلِيَّةِ إِمَّا عَلَى التَّأْوِيلِ**).

يعني اعتقاد أنّ المراد بها معنى غير ظاهرها.

قوله: (**وَإِمَّا عَلَى تَفْوِيضِ عِلْمِهَا إِلَى الله تَعَالَى، وهُوَ الحَقُّ**).

اعلم أنه لا يُتصوَّرُ ورودُ نصٍّ متواتر على ما يخالِفُ العقلَ، فإن كان آحاداً قَطَعْنا بكذب ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان محتملاً فالمَحْمَلُ المخالِفُ للعقل غير مراد. ثم ننظر، فإن بقي احتمال واحد تعيَّن أن يكون مراداً بحُكْمِ الحال، وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا

يخلو إمّا أن يدل دليلٌ من الشرع على تعيين أحدهما أوْ لا، فإن دلَّ وجب اتباعُه، وإن لم يدل قاطع على تعيينه فهل يُعيَّنُ بالاجتهاد والظن؟ اختلف فيه، فذهب السلف إلى تفويض علمه إلى الله تعالى واعتقاد أن له معنى صحيحاً تصح إضافته إلى الله تعالى، يعلمه الله، ويجب الإيمان به، ولا نُعيِّنُه خشية الإلحاد في الأسماء والصفات كما نقل عن بعض السلف[1].

ويعزى إلى «**مالِك**» أنه سئل عن الاستواء فقال: «الاستواء معلوم» أي محامل الاستواء معلومة لغة. «والكيف مجهول»[2] أي تعيين وجه منها مجهول لنا. «والإيمان به

---

(١) ومن نماذج التفويض عن السلف الصالح قول الإمام أحمد بن عمر بن سريج (ت ٣٠٦هـ): جميع الآي الواردة عن الله عزَّ وجل في ذاته وصفاته والأخبار الصادقة الصادرة عن رسول الله ﷺ في الله وصفاته التي صححها أهل النقل وقبلها النقاد الأثبات يجب على المرء المسلم المؤمن الموقن الإيمان بكل واحدة منها كما ورد، **وتسليم أمره إلى الله تعالى كما مر، وأن السؤال عن معانيها بدعة، والجواب عن السؤال كفر وزندقة**. رسالة في صفات الله تعالى، ص٢٨، ٢٩. دراسة وتحقيق سعد الشهراني.
وقوله رحمه الله تعالى: «**والجواب عن السؤال كفر وزندقة**» محمول على الإجابات بلوازم تؤدي إلى حدوث الله تعالى وحدوث صفاته، كقول بعضهم: إن الله تعالى ينزل بذاته بالحركة من أعلى وأسفل، ويستوي على العرش بذاته استقرارا وجلوسا، ويُحدِث في ذاته صفاتٍ محدَثَة كالحروف والأصوات، ومن لوازم هذه الأجوبة افتقار الله تعالى وحدوثه، ولا شك أنه يؤدي إلى الكفر والزندقة.
وقال الإمام ابن قدامة المقدسي: قالَ الإمامُ أبو عبدِ الله أحمدُ بنُ محمدِ بنِ حنبلٍ رحمه الله في قولِ النَّبي ﷺ: «إنَّ اللهَ ينزِلُ إلى سماءِ الدُّنْيَا» و«إنَّ الله يُرى في القيامَةِ» وما أشبه هذه الأحاديثَ، قال: نؤمِنُ بها ونُصَدِّقُ بها، **لا كَيْفَ، ولا مَعْنَى، ولا نَرُدُّ شيئا منْها**. لمعة الاعتقاد، ص٦. وقال قبل ذلك: **وما أشكل من ذلك وجب إثباتُه لفظًا، وتركُ التعرّض لمعناه**. ص٥.
وقال سفيان الثوري فيما صح عنه: «**كل ما وصف الله تعالى نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه**» الأسماء والصفات للحافظ البيهقي، (٢: ٣٠٧).
وقال الإمام أبو العباس القرطبي في «**المفهم**» في حديث الجارية: **السَّلَفُ ـ رضي الله عنهم ـ يجتنبون تأويل المتشابهات، ولا يتعرضون لها، مع علمهم بأن الله تعالى يستحيلُ عليه سِمَاتُ المحدَثات ولوازِمُ المخلوقات**. (١: ٣٣٦).

(٢) وفي رواية صحيحة عن الإمام مالك رضي الله عنه: «**ولا يقال كيف، و«كيف» عنه مرفوع**». أخرجها الإمام الحافظ البيهقي في الأسماء والصفات، (٢: ٣٠٥).

واجب» أي الإيمان بأنّ الله تعالى أراد به معنى يصح وصْفُه به واجب. «والسؤال عنه بدعة» أي عن تعيينه بطريق الظن بدعة، ولم يُعهَد من السلف التصرف به في المعتقدات، وإنما تصرفوا بالاجتهاد في تفاصيل الأحكام الشرعية، فتعيينه بالظن أمر لم ينقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، فكان بدعة.

ومن «المتكلمين» من مال إلى التأويل دَفْعاً للخَبْطِ عن العقائد، فقال: يُحْمَلُ الاستواء على القهر والغلبة كقول الشاعر:

قد استوى بشرٌ على العراق   من غير سيف ودم مهـراق

أو على القَصْدِ، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١].

أو أنّ معنى الاستواء: التناهي في صفات الكمال بالنسبة إليه، كقولك: استوت الثمرة، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤].

والعرش يطلق ويراد به المُلْكُ، فمعنى استوى على العرش: انفرد بملكه خلقاً وتدبيراً[١]. ويقرِّرُ هذا التأويل أنّ كل موضع ذكر الله تعالى فيه الاستواء قرنه بذكر الخلق والتدبير.

---

(١) وهذا ما يراه الإمام **ابن جرير الطبري** في تفسيره حيث فسر الاستواء بالعلو والارتفاع، ثم فسر العلو والارتفاع بمعناهما المعنوي أي بالتدبير والقدرة، ونص كلامه: «**علا عليها علوّ ملك وسلطان، لا علوّ انتقال وزوال**» (جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (١: ٤٥٧). تحقيق عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر.

ولا شك أن الإمام الطبري من المنزهين اللهَ تعالى عن المعنى الحسي للاستواء، ونصوصه القاطعة باستحالة الحركة والسكون على الله تعالى وغيرها من محكمات التنزيه الواردة في كتبه كـ«**التبصير في معالم الدين**» قاطعة بذلك. بل إنه نقل في التبصير (ص ٢٠١) **اجتماع الموحدين من أهل القبلة وغيرهم على فساد وصف الله تعالى بالحركة والسكون**. ولا يتصور الاستواء الذي يثبته المشبهة إلا بالسكون، فمن نفى السكون على الله تعالى فقد نفى الاستواء الذي يثبته المشبهة، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

وحملوا قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] أي: سلطانه. كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]. وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] على فوقية القهر. وقوله ﷺ: «ينزل ربنا» أي عطفه ورحمته. وقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] أي أمر ربك.

ورفع الأيدي في الدعاء لأنّ السماء قبلة الدعاء. ويعارض ما صاروا إليه قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩]، وقوله ﷺ: «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً»[١]؛ فلو كان القرب بالمسافة لكان القائم أقرب من الساجد.

واكتفاؤه ﷺ في الجارية بالإشارة إلى السماء لأنها كانت خرساء، فدلّت إشارتُها على التبري من عبادة الأصنام، وأنّ معبودها إله السماء.

وقوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته» قاله في رجل لطم خدَّ عبده، فقال له ﷺ: «خلق الله آدم على صورته» أي صورة العبد، فهي صورة مكرّمة[٢].

---

(١) أخرجه مسلم في الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود؛ والنسائي في التطبيق، باب أقرب ما يكون العبد من الله عزَّ وجل؛ وأبو داود في الصلاة، باب في الدعاء في الركوع والسجود.

(٢) قال الإمام الحافظ «ابن حبان في صحيحه» بعد ذكر هذا الحديث: فمعنى الخبر عندنا بقوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»: إبانة فضل آدم على سائر الخلق، و«الهاء» راجعة إلى آدم، والفائدة من رجوع الهاء إلى آدم دون إضافتها إلى البارئ جل وعلا ـ جل ربنا وتعالى عن أن يشبه بشيء من المخلوقين ـ أنه جل وعلا جعل سبب الخلق الذي هو المتحرك النامي بذاته اجتماع الذكر والأنثى، ثم زوال الماء عن قرار الذكر إلى رحم الأنثى، ثم تغير ذلك إلى العلقة بعد مدة، ثم إلى المضغة، ثم إلى الصورة، ثم إلى الوقت الممدود فيه، ثم الخروج من قراره، ثم الرضاع، ثم الفطام، ثم المراتب الأخر على حسب ما ذكرنا إلى حلول المنية به. هذا وصف المتحرك النامي بذاته من خلقه، وخلق الله جل وعلا آدم على صورته التي خلقه عليها، وطوله ستون ذراعا من غير أن تكون تقدمه اجتماع الذكر والأنثى، أو زوال الماء، أو قراره، أو تغيير الماء علقة أو مضغة، أو تجسيمه بعده، فأبان الله بهذا فضله على سائر من ذكرنا من خلقه، بأنه لم يكن نطفة فعلقة، ولا علقة فمضغة، ولا مضغة فرضيعا، ولا رضيعا ففطيما، ولا فطيما فشابا كما كانت هذه حالة غيره. (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، (١٤: ٣٣). حديث رقم ٦١٦٢. تحقيق شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة).

وقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] يريد به القوة والنعمة.

وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أي بكلاءتنا وحفظنا.

وقوله: «حتى يضع الجبار فيها قدمه»[١] أي جبار يعلم الله عتوه واستكباره، فإذا ورد النار هو وأتباعه اكتفت به.

فإن قالوا: هذا كله تأويل وتصرُّفٌ بالعقل، ونحن لا نقول به

قلنا: قد أوّلتم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] على العلم والإحاطة، وأوّلتم قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[٢]، على أنه يصرفه كيف يشاء، وأوّلتم قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله»[٣] على محل أخذ ميثاقه الذي أخذ به العهد على بني آدم.

---

(١) قال الإمام **الخطابي** في شرح حديث القدم: ومثل هذه الأسماء يراد بها إثبات معان لا حظ لظاهر الأسماء فيها من طريق الحقيقة، كما يراد بوضع القدم والرجل عليها نوع من الزجر عليها والتسكين لها، كما يقول القائل لشيء يريد محوه وإبطاله: جعلته تحت رجلي، ووضعته تحت قدمي، ونحوه أقول. نقله عنه الكرماني في شرح البخاري، (١٨: ١٠٦).

وقال الحافظ **ابن حجر** في شرح حديث القدم: اختلف بالمراد بالقدم، فطريق السلف في هذا وغيره مشهورة وهو أن تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله، **بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله.** فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (٨: ٤٧١).

(٢) أخرجه مسلم في القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء. وابن حبان في الرقائق، باب الأدعية، ذكر ما يستحب للمرء أن يسأل الله جل وعلا صرف قلبه.

(٣) الحديث بلفظ «الحجر» أورده الفاكهي في أخبار مكة، ذكر فضل الركن الأسود وما جاء فيه، عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «الحجر يمين الله في الأرض، فمن لم يدرك بيعة رسول الله ﷺ ثم استلم الحجر فقد بايع الله ورسوله»، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب المناسك، باب الركن من الجنة، عن ابن عباس رضي الله عنه أيضا بلفظ: «الركن هو يمين الله يصافح بها عباده».

فإن قالوا: إنما أوّلنا ذلك لأن مدلول هذا كلّه خلاف ضرورة العقل، بخلاف ما ذهبتم إليه، فإنه يحتاج إلى نظر العقل، وهو حرام وبدعة.

قلنا: لا بد من الاعتراف بصحة دليل العقل؛ فإنّ إثبات النقل بالنقل محال.

فإن قالوا: فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْـلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

قلنا: فقد قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

فإن قالوا: يجب الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، والواو للاستئناف، لا للعطف، وحظ الراسخين الإيمان به.

قلنا: الإيمان به لا اختصاص للراسخين به؛ فإنه يجب على كل مؤمن، فلم يبق لوصفهم بالرسوخ في العلم وأنهم أُولُوا الألباب فائدة. وإنما الراسخ في العلم يعلم برسوخه من المتشابه الوجهَ الذي به شابه الباطل فيَنْفِيه، والوجهَ الذي به شابَهَ الحق فيُثْبِتُه؛ كقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩] يعلم منه أنّ احتمال البعضية محال فيَصْرِفُه عنه، واحتمال إضافة التشريف صحيح فيَحْمِلُه عليه، والله عز وجل أعلم.



قوله: (**المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:**

فِي أَنَّ الحُلُولَ[١] عَلَى اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ).

ذهبت فرقة من «**الرافضة**» إلى حلول الله تعالى في عليٍّ رضي الله عنه. وذهبت «**النصارى**»[٢] إلى حلول الكلمة بذات المسيح عليه السلام، ومعتقدهم أنّ الباري سبحانه وتعالى جوهر له ثلاثة أقانيم:

ـ أقنوم الوجود ويعبرون عنه بـ«الأب».

ـ وأقنوم العلم ويعبرون عنه بـ«الابن».

ـ وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بـ«روح القدس».

فقالوا: أقانيم الأب والابن وروح القدس: إله واحد[٣].

---

(١) قال الشيخ **البكي الكومي** في شرح عقيدة العلامة ابن الحاجب: اعلم أنّ المخالفين لهذا المعتقَد بالتحقيق هم النصارى لِمَا ادَّعَوه في عيسى عليه السّلام، وغلاةُ الشيعة لِمَا ادَّعَوه في علي رضي الله عنه كما هو مسطور في كتاب المقالات. وقد خرّج النسائي أنّ رسول الله ﷺ قال لعلي رضي الله عنه: «يا علي، إنّ فيك مثلا من عيسى بن مريم الذي قال فيه بنو إسرائيل من أجل أمه ما قالوا». ثمّ إنّه قد تبع هؤلاء الغلاة طائفة تنتسب إلى التصوف تستُّراً، وهم «**الإباحية**»، قالوا: إذا خاض السالِكُ لُـجَّة الوِصال، فربّما حلَّ أو اتَّحد به، وحينئذ يرتفع الأمرُ والنهيُ. **وهذا كله كفرٌ صُراح**. (تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، ص١٠٨).

(٢) قال الإمام «**شهاب الدين القرافي**» في «**الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**»: النصارى أمة عمياء، وطائفة جهلاء، قد غلب عليهم التقليد، وتجنّبوا محجة النظر السديد، حتى لا يبحثوا عن صحة ما يلقيه إليهم أساقفتهم، ولا يتأملوا ما يعتمده في دينهم أكابرهم وطغاتهم، ولولا ذلك لم يبق لدين النصرانية وجود؛ لظهور فساده، وناهيك من قوم يعتقدون أن إلههم خلق أمَّه، وأن أمّه قد ولدت خالقها. (ص٢٥) تحقيق مجدي الشهاوي، عالم الكتب، ٢٠٠٥م.

(٣) وقال الإمام «**شهاب الدين القرافي**» أيضا في «**الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**»: لا شك أن النصارى لغلبة الجهل عليهم لا يفهمون معنى الإله، ولا أيّ شيء هو الموجِبُ لاستحقاق العبودية، =

والأقنوم كلمة يونانية، المراد بها: «الأصل»، أي الأصل الذي كانت منه حقيقة الإله هذه الثلاثة الأقانيم.

وقد طالبهم الأصحاب بدليل حصر الأقانيم في ثلاثة، فقالوا: «لأنّ الخلق والإبداع لا يتأتى إلا بها». فقيل لهم: والإرادة والقدرة لا يتأتى الخلق إلا بهما أيضاً، فاحكموا بأنّ الأقانيم أربعة أو خمسة.

ثم قضوا بأنّ الكلمة حَلَّت في ذات المسيح عليه السلام.

وزعمت طائفة أنّ كل شيء حيٍّ فهو حيٌّ بنفس حياة الله تعالى.

قوله: (**وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ المَعْقُولَ مِنْ حُلُولِ الشَّيْءِ فِي غَيْرِهِ كَوْنُ هَذَا الحَالِّ تَبَعاً لِذَلِكَ المَحَلِّ فِي أَمْرٍ مِنَ الأُمُورِ، وَوَاجِبُ الوُجُودِ لِذَاتِهِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ تَبَعاً لِغَيْرِهِ.**

وَإِنْ كَانَ المُرَادُ بِالحُلُولِ شَيْئاً آخَرَ سِوَى مَا ذَكَرْنَاهُ فَلابُدَّ مِنْ إِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ حَتَّى يُنْظَرَ فِيهِ أَنَّهُ يَصِحُّ إِثْبَاتُهُ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى أَوْ لا).

قال في «**الأربعين**» في تفسير الحلول: «هو أنّ الشيئين إذا اختص أحدهما بالآخر فقد يكونان بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر، وهو مثل كون الماء في الكوز، فإنّ ذات الماء مباينة لذات الكوز في الإشارة الحسية، إلا أنهما متماسان بسطحيهما، وقد يكونان بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقًا أو

= فلذلك عبدوا ثلاثة آلهة وهم لا يشعرون. فهم كمن لا يفهم حقيقة القتل، ثم يقتل، ثم يُنكِرُ على من ينسبُ له القتل ويتعجب منه ويغلّطه. فينبغي لهذه الطائفة النصرانية أن تبكي وتنوح على فقد العقل قبل أن تبكي على فقد الدين، فإذا وهبها الله عقلا سألت عن حقيقة الألوهية حتى تعلمها بحدودها وشروطها وخصوص ماهيتها وما يجب للألوهية وما يستحيل عليها، وأيّ شيء إذا فُقِد لا يكون المحل مع هذا إلها، وإذا علِمَت هذه الأمور كلها كما عَلِمَها المسلمون استيقظت من سكر جهلها، وظهر لها أنها تعبد ثلاثة آلهة، وأن المتعيّن ألا يعبد إلا إلهٌ واحد. ص٦٤، ٦٥ تحقيق مجدي الشهاوي، عالم الكتب، ٢٠٠٥م.

تقديرًا، وهو مثل كون اللون في المتلوّن، فاللون محتاج في وجوده إلى المحلِّ، ومحلُّهُ غنِيٌّ في وجوده عنه».

يريد أن المعنى ـ الذي هو صفة ـ لا يعقل غنيًّا عن محلٍّ يقوم به، والجوهر يُعقَل مع الذهول عمّا يقوم به من الصفات، وإن كان يستحيل خلوُّهُ عنه في الوجود أو عن ضده عند «**المتكلمين**».

والغرض أنّا نفرِّق بين حلول المعاني بالذوات حلولَ الاتصاف، وبين حلول المتمكِّن في المكان بمعنى تماسهما بسطحيهما، وبين حلول السريان كحلول الجسم وسريانه في الأبعاد، فالتفسيران الأخيران من عوارِض الأجسام، وقد بيَّـنَّا تنزُّهَ الله تعالى عن ذلك. والأول من صفات أنفس المعاني، فلو كان الباري تعالى لا يستغني في وجوده عن القيام بغيره لكان معنًى من المعاني، ولكن الباري تعالى ثبت أنه فاعِل بالاختيار، والفاعل بالاختيار يجب اتصافُه بالحياة والعلم والقدرة والإرادة، فلو كان معنًى ـ وقد وجب اتصافُه بذلك ـ لزم قيامُ المعنى بالمعنى، وهو محال. هذا إذا فرض عدم استغنائه عن المحل.

فإن فرض أنه غني في ذاته وأزليته عن المحل، لكن حلّ في حادث هو أو صفة من صفاته، فنقول: لم يخل ذلك الحلول إمّا أن يكون واجباً أو جائزاً:

فإن كان واجباً لزم منه قِدَمُ ما فُرِضَ حلولُه فيه من ناسوتٍ أو غيره، وقد قام الدليل على حدوث كل ما سوى الله تعالى.

وإن كان جائزاً افتقر إلى مُقتَضٍ، واحتياجُه إلى مقتض يؤثّر فيه أو في شيء من صفاته ينافي وجوبَه. ولأنّ ذلك الحلول إن كان كمالاً فخلوُّهُ عنه في الأزل نَقْصٌ، وإن كان نَقْصاً استحالَ وصْفُه به.

وقد اختلف «**النصارى**» في تفسير ما ادعوه من حلول الكلمة بناسوت المسيح

عليه السلام، فصار بعضهم إلى قيامها به قيام الصفة بالموصوف. وهذا محال؛ فإنه إن بقي الجوهر القديم موصوفاً بها امتنع اتصافُ المسيح بها؛ لامتناع حصول الشيء الواحد في محلَّين.

هذا في الصفات المختصة بوجود، والكلمة عندهم ليس لها وجود يخصها، وإنما نِسْبَةُ الكلمة إلى الذات عندهم نسبة حالٍ نفسية أو وجْهٍ واعتبارٍ في العقل، فامتناع نسبتها إلى محلين يكون أولى، فإن لم يبق الأزلي موصوفا بذلك فهو محال.

ومنهم من فسره بأنهما امتزجا واختلطا اختلاط الخمر باللبن. وهذا لا يُعقَل إلا في الأجسام[1].

ومنهم من فسره بالانطباع، كانطباع صورة النقش في الشمع. وهذا باطل؛ فإن نفس النقش لم يحصل في ما طُبِعَ فيه، وإنما حصل فيه مثالُه.

ومنهم من فسره بالانطباع، كانطباع صورة المرئي في المرآة. وهو باطل بما ذكرناه؛ فإنّ الحاصل في المرآة ليس عين الإنسان، وإنما هو مثال يطابقه من غير مادة.

ومنهم من فسره بأن حلوله فيه كنسبه المتشمِّسِ إلى الشمس. وهذا أيضاً باطل؛ فإنّ المتصل من الشمس إلى المتشمس شعاعُها، وهو أجسام لطيفة مضيئة، ولذلك توصف بالانتقال، فأين ذلك من الكلمة التي هي محض وجه واعتبار في العقل؟! والله عزَّ وجل أعلم.



(١) تنزيه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها كفيل بردّ ضلالات وشبه لا تحصى ولا تعد كهذه التي لبعض فرق النصارى، ولذا خصص أئمة أهل السنة رضي الله تعالى عنهم لتنزيه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها فصولا خاصة في كتب أصول الدين.

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

فِي أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ قِيَامُ الحَوَادِثِ[١] بِاللهِ تَعَالَى. خِلافاً لِلْكَرَّامِيَّةِ).

صارت «**الكرامية**» إلى قيام المحدَثات بذات الباري تعالى، وزعموا أنّ الكلام حروف وأصوات تقوم بذاته سبحانه[٢]، ولا يتصف بها، وإنما يتصف بالقائلية، وفسروا القائلية بالقدرة على القول. وقالوا: تقوم به الإرادات الحادثة ولا يتصف بها، وإنما يتصف بالمشيئة، فقالوا: لله تعالى مشيئة قديمة، وإرادته حادثة، ومتى أراد إيجاد محدَثٍ أحدَث بذاته كافاً ونوناً وإرادةً، تمسُّكاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

---

(١) قال الشيخ «**البكي الكومي**» في شرح عقيدة العلامة ابن الحاجب: «المعنيُّ من هذا المعتقد أنّ صانع العالَم يستحيل أن تَحُلَّ الحوادثُ به. والمراد هنا بالحوادث ما له وجودٌ حقيقيٌّ مسبوقٌ بالعدم، لا المتجدِّدَ من الصفات الإضافية التي لا وجود لها، ككونه جلَّ وعلا قَبْلَ العالَمِ ومَعهُ وبعدَه، أو السلبية ككونه مَثلاً غير رازِقٍ لزيدٍ الميِّت، ولا ما يَتبَع تعلُّقَ صفاته كالخالق والرازق، فإنّ هذا كله ليس محلَّ النزاع. وبالجملة، ففَرْقٌ بين الحادث والمتجدِّد، فهو جلّ وعلا لا يتَّصِفُ بحادثٍ، ويجوز اتصافُه بالمُتجدِّد؛ إذ الصفات المتجدِّدَة مَحضُ اعتبارٍ وإضافةٍ، فلم يلزم من ذلك محال. وبهذا التحقيق يُعلَم مَحلُّ النزاع، وهو الذي حرَّرناه.

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على أنّه ـ جلَّ وعلا ـ لا يكون مَحلاً للحوادث بذلك التفسير المذكور. وبيانه أنّه لو جاز اتصافُه بالحوادث لجَازَ النقصانُ عليه، والنقصانُ عليه باطلٌ ومُحالٌ إجماعاً. بيان اللزوم أنّ ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخُلُوُّ عنه ـ مع جوازِ الاتصاف به ـ نُقصَاناً، وقد خَلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافُ الواجبِ به؛ لأنّ كلّ ما يتَّصفُ به الواجب يكون كمالاً. (تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، ص١١٨).

(٢) قال الإمام إسماعيل بن يحيى المزني (ت ٢٦٤هـ) ردّا على الكرامية وأمثالهم ممن يقول بأن الله تعالى يتصف بحروف وأصوات وصفات حادثة تقوم بذاته على حسب مشيئته واختياره: «**وكلمات الله وقدرة الله ونعته وصفاته كاملات غير مخلوقات، دائمات أزليات، وليست بمحدَثات فتبيد، ولا كان ربنا ناقصا فيزيد. جلّت صفاته عن شبه صفات المخلوقين، وقصرت عنه فطن الواصفين، قريب بالإجابة عند السؤال، بعيد بالتعزز لا ينال**». (شرح السنة ص٨١-٨٢. دراسة وتحقيق جمال عزون).

ثم إن كان ذلك المُحدَث مرئياً تجدَّدَ له تبصّر به، وإن كان مسموعاً تجدد له تسمّع، ويُعدَمُ المرئيُّ والمسموعُ ويبقى التسمّع والتبصّر بذاته.

والباري ـ سبحانه وتعالى ـ عندهم يفعل خارج ذاته بتوسُّطِ ما يوجده في ذاته، وهذا نظير قول «**المعتزلة**» فيما يفعله العبدُ خارج ذاته.

ثم فرّقوا في التسميات، فقالوا: ما يقوم بذاته يسمى حادِثاً، وما يوجده خارج ذاته يسمَّى محدَثاً، هذا مع احترازهم عن أن يسموا الله تعالى باسم باعتبار أمرٍ يتجدد من صفات الأفعال، وقالوا: إنه خالِقٌ في الأزل.

وما صاروا إليه من صحة قيام الحوادث به، مع عدم اتصافه بها، محال؛ فإنهم إمّا أن يقولوا بالأحوال أو ينفوها: فإن قالوا بها، فالمعاني تُوجِبُ أحكامَها لِمَا قامت به لأنفسها، وتخلُّفُ صفة النفس محال. وإن قالوا بنفي الأحوال، فمعنى قيام المعاني بالذوات هو عين اتصافها بها، فإذا قالوا: «تقوم به ولا يتصف بها»، فكأنهم قالوا: «تقوم به ولا تقوم به، ويتصف بها ولا يتصف بها»، وهو جمع بين النقيضين.

قوله: (**وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ قَابِلاً لِلْحَوَادِثِ فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ خُلُوُّهُ عَنِ الحَوَادِثِ، وكُلُّ مَا يَمْتَنِعُ خُلُوُّهُ عَنِ الحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ، يَنْتُجُ: كُلُّ مَا كَانَ قَابِلاً لِلْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ**).

يعني أنّ هذا الدليل بعينه هو الدّال على حدوث الأجسام، فيلزم إمّا نَقْضُ دلالة حدوث الأجسام، أو حُدوثُ الإله، تعالى الله عن ذلك.

قوله: (**وَعِنْدَ هَذَا نَقُولُ: الأَجْسَامُ قَابِلَةٌ لِلْحَوَادِثِ، فَيَجِبُ كَوْنُهَا حَادِثَةً. ونَقُولُ أَيْضًا: إِنَّهُ تَعَالَى يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ حَادِثاً، فَوَجَبَ أَنْ يَمْتَنِعَ كَوْنُهُ قَابِلاً لِلْحَوَادِثِ**).

يعني أنه متى صدق أنّ كل قابل للحوادث حادِثٌ، صدق عكس نقيضه، وهو:

كل ما ليس بحادِثٍ لا يكون قابلاً للحوادث، والباري سبحانه ليس بحادِثٍ، فلا يكون قابلاً للحوادث[١].

قوله: (**فَالحَاصِلُ أَنَّ الجَمْعَ بَيْنَ قَبُولِ الحَوَادِثِ وبَيْنَ القِدَمِ مُحَالٌ**).

يعني لِمَا أثبتناه من وجوب صدق عكس النقيض، فإنّ القضية لا تصدق إلا مع مساواة المحمول للموضوع، أو مع أعميته. ولا تصدق مع كونه أخص. وإذا كان كذلك لزم من نفي الثاني نفي الأول؛ لأنه إمّا مساوٍ أو أعم، وعلى كلا التقديرين يلزم من نفي الثاني نفي الأول.

قوله: (**فَلْنَذْكُرْ مَا يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ مُقَدِّمَاتِ هَذَا الدَّلِيلِ، فَنَقُولُ: الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ قَابِلاً لِلْحَوَادِثِ فَإِنَّهُ لا يَخْلُو عَنِ الحَوَادِثِ: هُوَ أَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ مُمْكِنَ الاتِّصَافِ بِالمُحْدَثَاتِ مُشْتَرَطٌ بِإِمْكَانِ وُجُودِ المُحْدَثِ؛ لِأَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ مَوْصُوفاً بِالصِّفَةِ المُعَيَّنَةِ فَرْعٌ عَلَى تَحَقُّقِ تِلْكَ الصِّفَةِ المُعَيَّنَةِ، فَكَذَلِكَ إِمْكَانُ الاتِّصَافِ بِتِلْكَ الصِّفَةِ فَرْعٌ عَلَى إِمْكَانِ تِلْكَ الصِّفَةِ، لَكِنَّ الحَادِثَ يَمْتَنِعُ كَوْنُهُ أَزَلِيًّا، فَإِمْكَانُ الاتِّصَافِ بِتِلْكَ الصِّفَةِ الحَادِثَةِ يَمْتَنِعُ كَوْنُهُ أَزَلِيًّا، بَلْ يَكُونُ حَادِثًا**).

ما ذكره يُشكَل بإثبات قدرة أو قادرية أزلية، فإنّ من صفة نفسها صحةُ إيجاد المحدَثات بها مع امتناع وجود حادِثٍ أزلاً.

---

(١) قال الإمام ابن أبي زيد القيرواني في «الرسالة»: **وله الأسماء الحسنى والصفات العلى. لم يزل بجميع صفاته وأسمائه. تعالى أن تكون صفاته مخلوقة وأسماؤه محدثة.** وقال في «الجامع»: **إنّ الله تبارك وتعالى له الأسماء الحسنى والصفات العلى. لم يزل بجميع صفاته. وهو سبحانه وتعالى موصوف بأنّ له علما وقدرة وإرادة ومشيئة. لم يزل بجميع صفاته وأسمائه، له الأسماء الحسنى والصفات العلى.** «كتاب الجامع» بتحقيق عبد المجيد التركي، نشر دار الغرب الإسلامي ط٢، ١٩٩٠.

وقال الإمام الحافظ البغوي: **ليس لله سبحانه وتعالى صفة حادثة، ولا اسم حادث، فهو قديم بجميع أسمائه وصفاته جل جلاله وتقدست أسماؤه.** شرح السنة، (١٦: ٢٥٧).

وقد استدل الأصحاب على أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده بأن الجواهر استحال خلوها عن الأكوان على ما قررناه بالضرورة، ونسبة سائر المعاني إليها قبولاً وحلولاً واتصافاً نسبةٌ واحدة، فلو جاز الخلوُّ عن كلها لجاز الخلو عن بعضها، والخلو عن بعضها محال بما قررناه من استحالة عرُوِّها عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. ثم طردوا ذلك بالنسبة إلى الباري تعالى، وهو مجرد قياس بغير جامع؛ فإنّا فهمنا ماهية الجواهر والمعاني وقبولها لتلك المعاني وأضدادها فحكمنا باستواء النسبة، وماهية الباري غير معقولة لنا، فكيف نحكم باستواء المعاني بالنسبة إليه؟!.

فالدليل الأسَدُّ على ذلك أن نقول: إن المعنيين متى كانا على طرفي النقيض، فسَلبُ أحدهما يقتضي وجودَ الثاني، كالحياة والموت؛ إذ حُكْمُ النقيضين أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلو خلا منهما معاً لزم ارتفاعُ النقيضين، ورَفْعُ النقيضين يلزم منه اجتماعُ النقيضين، وهو محال.

وإذا كان التقابل واقعاً بين أكثر من اثنين، فلابد وأن تكون الأضداد محصورة لأنها داخلة في الوجود، ويستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى، وإذا كانت محصورة فسَلبُ أحدها يستلزم وجودَ أحد الأضداد الباقية، وأحدُ الأضداد الباقية لازمُ نقيض الضدِّ الآخر، فسَلْبُ جميع الأضداد يستلزم سَلْبَ النقيضين أيضاً، وهو محال.

عدنا إلى تتمة دليله.

قال: (**إِذَا ثَبَتَ هَذَا**).

يعني أنّ كون الشيء ممكن الاتصاف بالمحدَثات مشروط بإمكان وجود تلك المحدثات.

قال: (**إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَصِحُّ عَلَيْهِ قَبُولُ الحَوَادِثِ فَتِلْكَ الصِّحَّةُ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ لَكَانَتْ تِلْكَ الصِّحَّةُ مِنْ عَوَارِضِ تِلْكَ الذَّاتِ**).

يعني العوارِض المفارقة.

قال: (**فَتكُونُ تِلْكَ الذَّاتُ قَابِلَةً لِتِلْكَ القَابِلِيَّةِ، فَنَقُولُ: تِلْكَ القَابِلِيَّةُ إِنْ كَانَتْ مِنَ لَوَازِمِ الذَّاتِ فَهُوَ المَقْصُودُ، وإِنْ كَانَتْ مِنَ العَوَارِضِ عَادَ الكَلامُ فيهِ، ولَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وهُوَ مُحَالٌ**).

يعني أنّ قبول اتصاف كل ماهية لأمر ما لابد أن يكون لذاتها أو لازم ذاتها، وإلا لزم التسلسل.

قال: (**فَثَبَتَ أَنَّ قَابِلَ الصِّفَاتِ الحَادِثَةِ يَجِبُ كَوْنُهُ حَادِثًا، وثَبَتَ أَنَّهَا مِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ الذَّاتِ، فَتَحَصَّلَ مِنْ هَاتَيْنِ المُقَدِّمَتَيْنِ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ قَابِلاً لِلْحَوَادِثِ فَإِنَّهُ لا يَخْلُو عَنِ الحَوَادِثِ، وكُلُّ مَا لا يَخْلُو عَنِ الحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ بِالدَّلائِلِ المَشْهُورَةِ، فَثَبَتَ أَنَّ كُلَّ مَا يَقْبَلُ الحَوَادِثَ فَهُوَ حَادِثٌ**).

ولا شك في لزوم ما ذكره عن هاتين المقدمتين إذا سُلِّمَ صدقُهما، لكنّ المقدمة الأولى اعتمد المصنف في ثبوتها على ما تقدم من التقرير، وقد ذكرنا أنّ ذلك التقرير يُشكَل عليه بإثبات قدرة أو قادرية أزلية صالحة لإيجاد الممكنات فيما لا يزال مع امتناع وجود ممكن أزلاً.

فالوجه أن يعتمد في تقرير هذا المطلوب على أنّ كل قابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضدِّه. وتقرير هذا بأنه لو صح للزم الخلو عن النقيضين، ولو قَبِلَ الباري الحوادث لم يَخْلُ عنها أو عن ضدِّها، وما لا يخلو عن الحوادث لا يَسبِقُها، وما لا يَسْبِق الحادث فهو حادِثٌ على ما مرّ.

قوله: (**ثُمَّ عِنْدَ هَذَا نَقُولُ: الأَجْسَامُ قَابِلَةٌ لِلْحَوَادِثِ، أَعْنِي الأَلْوَانَ والطُّعُومَ والرَّوَائِحَ والحَرَارَةَ والبُرُودَةَ والنُّورَ والظُّلْمَة، وهِيَ حَادِثَةٌ. ونَقُولُ: لَكِنَّ البَارِي تَعَالَى يَمْتَنِعُ**

كَوْنُهُ حَادِثاً، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهُ مَحَلاً لِلْحَوَادِثِ)[1].

يعني متى صَدَقَ أنّ كل ما يخلو عن الحوادث فهو حادث، صَدَقَ عَكْسُ نقيضه، وهو أنّ كل ما ليس بحادِثٍ لا يقبل الحوادث، والباري ليس بحادث، فلا يقبل الحوادث. وجميع ما ذكرناه من الأعراض حادثة، فلا يتصف بشيء منها.

ما قرّره أنّ الباري تعالى لا يتصف بشيء من الحوادث، واعتماده على أنّ هذه الصفات حادثة بمجرد أنها توصف بها الأجسام فتكون حادثة، لا ينتج أنّ كل فرد منها يجب أن يكون حادِثًا ما لم يحقق أنها من خواصِّ الأجسام والجواهر، أو نقائص، أو امتناعَ قبول الذات الأزلية لها، ولم يتعرض لتقرير هذه المقدمة، وإلا فالأجسام توصف بالعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات وهي حادثة، وقد اتصف الباري تعالى بالعلم والقدرة مع القول بقدمهما، وكذلك الكلام والسمع والبصر لقبوله لها مع أنها صفات كمال، ولم يلزم من مجرد وصْفِ الجسم بصفة والقضاء بحدوثها من أجل أنها صفة لحادِثٍ أن يُقضَى بحدوث كل صفة اتصف الجوهر بجنسها.

---

(١) استدل الفخر الرازي في «المسائل الخمسون» على استحالة اتصاف الله تعالى بصفات وجودية حادثة بدليل قوي فقال: تلك الصفة الحادثة في ذات الله سبحانه وتعالى هي إمّا من صفات الكمال أوْ لا، فإن كانت من صفات الكمال فإنه يقال: قبل حدوث تلك الصفة كانت الذات خالية عن صفة الكمال، وخلو ذات الله عن صفة الكمال محال. وإن لم تكن تلك الصفة من صفات الكمال امتنع قيامها بذات الباري لأنّ العقلاء أجمعوا على أن جميع صفات الحق لابد أن تكون من صفات الكمال. فثبت أنّ قيام الحوادث بذات الباري محال. ص٤٣، ٤٤.

وقد قوى الإمام «سيف الدين الآمدي» هذا البرهان ببيان أنه لا واسطة بين الكمال النقص في الصفات، فقال: «كل واحد من الصفات، مع قطع النظر عن ما يتصف به، لا يخرج عن كونه كمالا أوْ لا؛ ضرورة أن لا واسطة بين النفي والإثبات، والقول بأن كل واحد من آحاد الصفات مع قطع النظر عن ما يتصف به لا يكون كمالاً ولا لا كمالاً إثبات واسطة بين النفي والإثبات، وهو ممتنع». أبكار الأفكار، (١: ١٩٦).

ولعله اعتمد في ذلك على ما يقرِّرُه «الحكماء» في علم الطبائع من أن الألوان والطعوم والروائح من توابع الكيفيات الأربع: الحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهذه الأربعة لا يتصف بها غير الجسم لاختصاصها باعتمادات علوية وسفلية. والاكتفاء بذلك نظرٌ إلى العوائد، ولا يقدرون على إجراء ذلك على قوانين البراهين العقلية.

والذي يدل على تنزيه الله تعالى عن الاتصاف بشيء من هذه المعاني أنه لو قام به شيء منها لكان قابلاً لها ولأضدادها، ونِسْبَتُها إليه نسبةٌ واحدة، فيكون اختصاصُه ببعضها مُحوِجاً إلى مُخَصِّصٍ، وتعلُّقُ المخصِّصِ به محال؛ فإنّ ذلك ينافي وجوبَ استغنائه تعالى. وهذا بخلاف العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام؛ فإن أضدادها نقائص مستحيلة عليه، وهي صفات كمال دلّ العقل والشرع على اتصافه بها.

فإن قيل: قد وصف الله سبحانه نفسه بالنور فقال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [النور: ٣٥] ووَرَدَ في السنّة أنّ من أسمائه: «النور».

قلنا: ظاهر الآية غير مراد بالإجماع، فلابد من تأويله. ويحتمل وجهين: أحدهما: أنه منوِّرُ السموات والأرض[١]. أو هادي أهل السموات والأرض[٢].

ولا خفاء أنه هادٍ بنصب الأدلة وخَلْقِ العقول والإدراكات، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وخَلْقِ التوفيق والألطاف. والله أعلم.

---

(١) وهذا التفسير نسبه الإمام البغوي إلى الضحاك، وقال: **نوَّرَ السماءَ بالملائكة، ونوَّرَ الأرضَ بالأنبياء.** معالم التنزيل، (٦: ٤٥). دار طيبة للنشر، ١٤١١هـ.

(٢) واختاره الإمام الطبري في تفسير حيث قال: «يعني ـ تعالى ذكرُه ـ بقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾: **هادي من في السموات والأرض، فهُم بنوره إلى الحق يهتدون، وبهداه من حيرة الضلالة يعتصمون.** جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (١٧: ٢٩٥).

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

فِي أَنَّ الاتِّحَادَ[1] عَلَى الله مُحَالٌ.

وَدَلِيلُهُ أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ إِذَا اتَّحَدَ بِالآخَرِ فَإِنْ بَقِيَا فِي هَذِهِ الحَالَةِ فَهُمَا اثْنَانِ لا واحِدٌ. وإِنْ عُدِمَا كَانَ المَوْجُودُ غَيْرُهُمَا. وإِنْ عُدِمَ أَحَدُهُمَا دُونَ الآخَرِ امْتَنَعَ الاتِّحَادُ؛ لِأَنَّ المَعْدُومَ لا يَكُونُ عَيْنَ المَوْجُودِ)[2].

---

(١) قال الشيخ «البكي الكومي» في شرح عقيدة العلامة ابن الحاجب: «الاتحاد: عبارة عن تصيير ذاتين ذاتاً واحدة، ولا شك أنّ هذا أمرٌ محال في غيرِ واجبِ الوجود، فضلاً عن واجب الوجود. وذلك أنه لو اتحدت ذاتان بهذا الاعتبار فإمّا أن يكونا موجودين، أو معدومين، أو أحَدُهما موجوداً والآخر معدوماً، والتالي باطل بجميع أقسامه، فالمُقدَّم مثله. أمّا الملازمة فبضرورة الحَصْرِ، وأمّا بطلان التالي فلأنّه:

* إن كانا موجودين: فإما بوجودٍ واحدٍ وهُوِيَّةٍ واحدة، أو بوُجودَين وهُوِيَّتَين: فإن كان الثاني فلا اتِّحادَ؛ ضرورةَ انفرادِ كل واحدٍ منهما بتعيُّنِه وهُوِيَّته. وإن كان الأوَّل لَزِمَ حصولُ الشيءِ الواحدِ بالشخص في موجودين إن كان الوجودُ زائداً، أو تَعدادُ الواحدِ من حيث هو واحدٌ إن كان الوجودُ ليس بزائدٍ.

* وإن كانَا معدومين فلا اتِّحادَ؛ ضرورةَ فَنائِهما على ذلك التقدير وحصول ثالثٍ لا هُمَا؛ لأنّهما غير موجودين.

* وكذلك إنْ كان أحدُهما موجوداً؛ لأنّه إعدامٌ لأحَدِهما وإبقاءٌ للآخر.

ويقال خصوصاً في واجب الوجود ـ جل وعلا ـ أنه لو اتَّحَد الواجبُ: فإمّا مع واجبٍ غيره، وإمّا مع غير واجبٍ، والكلُّ مُحالٌ:

* أمّا مع واجبٍ فلِمَا مرَّ، وأيضا اتحادُ الواجبِ مع واجبٍ آخرَ فرعُ تَعدادِ الواجبِ، وتَعدادُ الواجب محال لِمَا يأتي من وجوب أحَدِيَّة الواجب.

* وأمّا مع غير واجبٍ فمحال أيضا لما مرَّ، وأيضا لِمَا يلزمُ على ذلك التقدير من اجتماع النقيضين؛ ضرورةَ أنّ اجتماع الملزومَين مُستلزِمٌ لاجتماع لوازِمهما، ولوازمُ الواجب والممكن متناقضان. (تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، ص١٠٦، ١٠٧).

(٢) انظر هذا الدليل أيضا في «المحصل» للفخر الرازي، ص ٣٦٠؛ و«المسائل الخمسون» له أيضا، ص٤٢.

اعلم أنّ القول بالاتحاد يُعزَى إلى بعض «**النصارى**»، قالوا: إن الكلمة حلَّت بناسوت المسيح فاتَّحدت به، فصارَ الجوهران جوهرًا واحدًا. وتُعزَى هذه المقالة إلى «**اليعاقِبة**»[١].

وأبت «**الملكانية**» هذه المقالة فقالوا: لو كان كذلك وقد قتل وصلب لنالته أيدي الأعداء، بل هما جوهران وإرادتان، فبلاهوته يُحيِي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص، وبناسوته يأكل الطعام ويمشي في الأسواق.

وقد أقمنا الدلائل القطعية على استحالة الحلول على الله تعالى في شيء، فبطل ما بنوه عليه من الاتحاد.

وعزى أصحاب المقالات إلى بعض «**الصوفية**» القول بالاتحاد. وربما أخذوا ذلك من شطحات[٢] تنقل عن بعضهم، كقولهم: «ما في الجبة إلا الله»، و«أنا الحق».

وبعض علماء الطريق يتأوّل لهم ذلك وينـزّههم عن القول بمثل هذه المقالة، ويقول: إن السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى[٣]، وتغيب نفسه

---

(١) اليعاقبة تسمية تطلق على **الكنيسة السريانية الأرثوذكسية**، نسبة لأحد أبرز قديسها **يعقوب البرادعي**.

(٢) شطحات جمع شطحة: وهي تطلق في عرف الصوفية على حالة الخروج عن الإحساس وحالة الغلبة، وتطلق على الأقوال التي تصدر من الشخص في تلك الحالة كما هنا.

(٣) وذلك كاضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات في نظر العارفين الواصلين إلى درجة الفناء في التوحيد عند تجليات أنوار الواحد القهار، اضمحلالَ أنوار الكواكب ـ **مع وجودها** ـ عند ظهور نور الشمس في النهار، فلا يشاهدون في تلك الحال غير وجود الله من الأشياء، كما لا يشاهدون في النهار غير الشمس من كواكب السماء، ويسمى انفراد مشاهدة الله تعالى من بين الموجودات ـ للذهول عنها ـ بالوحدة المطلقة التي هي نهاية درجات أهل المعرفة، فالوحدة المطلقة عند أهل المعرفة اسم لما ذكرنا، لا ما يزعمه الكفرة الوجودية من أنها عبارة عن اعتقاد أن وجود الكائنات ـ حتى وجود الخبائث والقاذورات ـ هو الله، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا، وأن ذات الممكنات من الأرض والسموات وما بينهما من الكائنات، على ما ذهب إليه من السفسطائية، سراب وخيال لا حقيقة لها. (فاضحة الملحدين، للسعد التفتازاني. مخ).

عنه، كما قيل:

وَشغِلْتُ عَـنْ رَدِّ الـسَّلامِ   وَكَـانَ شـغْلِي عَنْـك بِـكَ

ويعبرون عن هذه الحالة بـ«الفناء»[١]، فجرى على لسانه مثل هذه الألفاظ، وهي حالة سكرٍ[٢] وغلبة، وإذا رجع إلى صحوه وإحساس نفسه لا يصدر منه شيء من ذلك. فمن عُرِف منه في صحوه اتباع الصراط المستقيم اعتذر له، ومن لم يُعهَد منه ذلك فلا عذر له، ومنهم من آخذهم بذلك وحَكَم بالقتل، كفتوى «**الجنيد**»[٣] في «**الحلاج**»[٤].

---

(١) **الفناءُ**: عدمُ الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحقّ. (التعريفات، للشريف الجرجاني، ص٢٤٧). قال «**التفتازاني**»: «إنّ السالك إذا انتهى في سلوكه إلى الله، وفي الله، يستغرق في بحر التوحيد والعرفان، بحيث تَضمَحِلَّ ذاتُه في ذاته، وصفاتُه في صفاته، ويَغيبُ عن كل ما سِواه، ولا يرى في الوجود إلا الله. وهذا الذي يسمّونه «**الفناء في التوحيد**»، وإليه يشير الحديث الإلهي: «**إنَّ العَبْدَ لا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّه، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ**»، وحينئذ ربما تَصدُرُ عنه عبارات تُشعِر بالحلول والإتحاد لقصر العبارة عن بيان تلك الحال، وتَعذُّرِ الكَشْفِ عنها بالمقال، ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأنّ طريق الفناء فيه هو العيان دون البرهان، والله الموفق للصواب. شرح المقاصد (٤: ٥٩،٦٠).

(٢) السُّكْرُ: غَيبَةٌ بواردٍ قويّ. والغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه بما يَرِدُ عليه من الحقّ. والوَارِدُ: كل ما يرد على القلب من المعاني الغيبية من غير تعمُّدٍ من العبد. المصدر السابق ص١٩٢؛ ٢٤١؛ ٣٤٤).

(٣) هو: الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم (ت ٢٩٧هـ): صوفي، من العلماء بالدين. مولده ومنشأه ووفاته ببغداد. وعده العلماء شيخ مذهب التصوف لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصونا من العقائد الذميمة، محمي الاساس من شبه الغلاة، سالما من كل ما يوجب اعتراض الشرع. انظر: الأعلام (٢: ١٤١).

(٤) هو: الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث: صوفي، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين. توفي سنة ٣٠٩هـ. انظر الأعلام (٢: ٢٦٠).

وبالجملة، فالاتحاد يطلق على معنيين:

ـ **أحدهما**: شدة الامتزاج والمجاورة، بحيث لا يتميز أحدهما عن الأخر في الحس، كامتزاج الخمر والماء وسائر المركبات من الأشربة والمعاجن، وكاختلاط النطفتين في الرحم بحيث صارا شخصًا واحدًا، وكذلك ما تمثل به «**النصارى**» في الاتحاد من أن للفحمة حقيقة وللنار حقيقة، فإذا سرى النار في الفحمة لم تتميز إحداهما عن الأخرى، وصارا حقيقة أخرى، وتجدد لهما اسم لم يكن وهو الجذوة. وكل هذا لا يعقل إلا في الأجسام، فلا يمكن دعواه في حق الإله ولا في صفة من صفاته.

ـ **المعنى الثاني** من تفسير الاتحاد أن يراد به صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، وهذا التفسير هو الذي برهن المصنف على استحالة وجوده مطلقاً بالنسبة إلى الله تعالى وإلى غيره، فقال: إن الشيئين إذا اتحدا فلا يخلو إمّا أن تبقى ماهية كل واحد منهما عند الاتحاد فيكونا شيئين لا شيئاً واحداً، أو لا تبقى ماهيتهما فيكون الحاصل غيرهما، وأمّا هما فقد عُدِمَا. والاتحاد بهذا المعنى ممتنع في الباري وصفاته لِقِدَمِهما. وإن لم يبق أحدهما فلا اتحاد أيضاً، بل الحاصل أنّ أحدهما عدم وبقي الآخر، والاتحاد بهذا المعنى لا يُتصوَّر بالنسبة إلى الله تعالى إلا بعَدَمِ الحادث وبقائه تعالى، وليس اتحادًا بحالٍ.

ونقل أصحاب المقالات عن «**مرقوريس**»[1] من «**الحكماء**»، وقيل إنه أول من قال بالاتحاد أن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً اتحدت بتلك الصورة العقلية، وسموا ذلك باتحاد العاقل بالمعقول، وقال تارة: إن النفس الناطقة إنما تعقل الأشياء لاتصالها بالعقل الفعال واتحادها به.

وأصل هذه المقالة مبنيٌّ على إثبات أنّ النفس الناطقة جوهر مفارِق، وإثبات عقول سماوية، ونحن لا نقول بشيء من ذلك. والردُّ عليه بطريق الإلزام أن يقال: النفس إذا

---

(١) في (خ): مرقورش.

عقلت صورةً واتحدت بها، ثم عقلت صورة أخرى واتحدت بها، فالصورة الأولى هل تبقى عند الاتحاد الثاني أم لا؟ فإن بقيت لزم أن يكون الشيء الواحد شيئين، وهو محال. وإن لم تبق، وقد كانت هي العقل بنفسه، لزم عدم الصورة الأولى والعقل معاً، وكان الموجود شيئاً آخر فلا اتحاد.

وأما قوله: «إن النفس الناطقة تتحد بالعقل الفعال»، فمحال أيضاً لأنها إن اتحدت ببعضه لزم انقسام ما لا ينقسم، وإن اتحدت بكلِّه لزم أن تكون عالمة بجميع معلوماته، وهو محال عنده.



قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

الأَلَمُ واللَّذَّةُ عَلَى اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

لِأَنَّ المَعْقُولَ مِنَ الأَلَمِ هُوَ الحَالَةُ الحَاصِلَةُ عِنْدَ تَغَيُّرِ المِزَاجِ إِلَى الفَسَادِ، ومِنَ اللَّذَّةِ هِيَ الحَالَةُ الحَاصِلَةُ عِنْدَ صَلاحِ المِزَاجِ، فَمَنْ كَانَ مُتَعَالِيًا عَنِ الجِسْمِيَّةِ كَانَ هَذَا مُحَالاً فِي حَقِّهِ. ولِأَنَّ اللَّذَّةَ لَوْ صَحَّتْ عَلَيْهِ لَكَانَ طَالِباً لِتَحْصِيلِ المُلْتَذِّ بِهِ، فَإِنْ قَدَرَ عَلَيْهِ فِي الأَزَلِ لَزِمَ إِيجَادُ الحَادِثِ فِي الأَزَلِ، وهُوَ مُحَالٌ. وإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ كَانَ مُتَأَلِّماً فِي الأَزَلِ بِسَبَبِ فُقْدَانِ المُلْتَذِّ بِهِ، وهُوَ مُحَالٌ).

ما أشار إليه من المسلكين واضح. وما قدّمناه من الدليل على استحالة اتصافه بالطعوم والألوان يطَّرِدُ في الألم واللذة، ويبقى بحث في مفهوم الألم واللذة.

وقد نقل عن «ابن سينا» أنّ اللذة: إدراك الملائم، والملائم هو الكمال الخاص. قال: والألم: إدراك المنافر. واعترض عليه بعض «المتكلمين» فقال: ما ذكره من التفسيرين لا يصح؛ فإن المريض قد يلتذ بأكل الحلاوة مع أنها لا تلائمه، بل تمرضه، وينفر عن الدواء وهو يلائمه وينفعه، وكذلك صاحب الجرب يستلذ بالحك، مع أنه لا يلائمه ويضره.

وأجيب عن ذلك بأن المريض إنما يستضر بأكل الحلاوة لا من الوجه الذي لاءمه، بل من وجه آخر، إمّا لأن في بدنه أخلاطاً رديئة تُحِيلُ ما يتناوله إليها فيستضر بذلك، وإمّا لأن أعضاء الهضم تضعف عن هضمها. وكذلك الجواب عن بقية الإلزامات.

قال «الفخر»: إن أراد «ابن سينا» بذلك تعريف الألم واللذة فهو باطل؛ لأنهما من الأمور الوجدانية الضرورية، والأمور الضرورية غنية عن التعريف. وإن أراد أنّ الألم نفس الإدراك، وكذلك اللذة، فهو ضعيف؛ لأنّ من المحتمل أن يكونا أمرين مغايرين لنفس هذا الإدراك، وإن كانا لا يوجدان إلا معه.

فلذلك قال في تفسيرهما في هذا الكتاب: إن الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيُّرِ المزاج. وإن اللذة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. ولم يحكم بأنهما نفس الإدراك، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ: ذَهَبَ أَبُو عَلِيٍّ)

يعني: «ابن سينا».

(إِلَى أَنَّهُ لا حَقِيقَةَ للهِ إِلّا الوُجُودُ المُقَيَّدُ بِقَيْدِ كَوْنِهِ غَيْرَ عَارِضٍ لِلمَاهِيَّةِ).

قلت: ذهب الشيخ «**أبو الحسن الأشعري**» إلى أنّ الوجود نفس الموجود، وأن وجود الأشياء ليس زايداً على حقائقها، وأنها تتميز وتختلف بذواتها من غير إثبات صفات نفسية هي أحوال، وقال: «وجود كل شيء ذاته وعينه وماهيته، والوجود مقول عليها بالاشتراك اللفظي شاهداً وغائباً».

قيل: وهو بعيد؛ فإن وجود الباري تعالى معلوم لنا، وماهيته غير معلومة لنا، والمعلوم لا يكون عين المجهول أو ما ليس بمعلوم.

وذهب «**القاضي**» و«**الإمام**» إلى أن مفهوم الوجود والذات لا يختلف شاهداً وغائباً، وأنّ تماثل الذوات واختلافها بصفات نفسية هي أحوال أو وجوه واعتبارات في العقل. واحتجوا على أنه مقول عليها بالاشتراك المعنوي بأنه يصح تقسيم الذوات والموجودات إلى واجب لنفسه وممكن، ومورد التقسيم مشترك. ولأنا يمكننا أن نعقل بإنباء صادق أن الله تعالى أوجد ذاتاً وموجوداً، ولا نعقل كونه جوهراً أو عَرَضاً، ثم نعقل بعد ذلك كونه جوهراً أو عرَضاً، ثم نعقل كون ذلك العرَض لوناً، ثم نعقل كون ذلك اللون سواداً أو بياضاً، فتختلف هذه الوجوه ومعقول الوجود والذات لا يختلف.

قالوا: وإذا ثبت أنّ الأشياء مشتركة في ذلك، وأنها قد تكون مختلفة الحقائق، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق، تعين أن يكون الافتراق بصفات نفسية أو اعتبارات عقلية.

هذا الباب ما عوّلت عليه هذه الطائفة، و«**المعتزلة**» تساعدهم على أنّ مفهوم الوجود مفهوم واحد، إلا أنها تزعم أنه زائد على الماهيات الممكنة وعلى ماهية واجب الوجود أيضاً.

وساعد «**أبو علي بن سينا**» «**المعتزلةَ**» على أنّ وجود الماهيات الممكنة زائد عليها، غير أنه قال: «لا حقيقية لله تعالى إلا الوجود المقيد بقيد أنه غير عارض للماهية ألبتة»، فقال: «إنيّته ـ أي وجودُه ـ عَيْنُ ماهيته»، مع تسليمه أن مفهوم الوجود لا يختلف شاهداً ولا غائباً.

وربما قال: إنه مقول عليه بالتشكيك، وأن مفهومه وإن كان واحداً إلا أنه لواجب الوجود أوّل وأوْلى. وهو اصطلاح أحدثه ليتخلص به عمّا ألزمه «**المتكلمون**» من أن معقول الوجود إذا كان لا يختلف شاهداً ولا غائباً فلو كانت حقيقة الباري تعالى هي محض الوجود لوجب أن يصح عليه ـ تعالى عن ذلك ـ كل ما صح على كل موجود، وأنّ كل ما كان من لوازم ذاته وجب أن يكون ثابتاً لجميع الموجودات الممكنات، فقال: «هذا غير لازم لأن الوجود له أوّل وأوْلى»، فيقال له: المعقول من كونه أوليًا وأوْلَى إن كان من تمام ماهيته بطل قولك: «إنه لا حقيقة له وراء كونه وجوداً غير عارض لماهية»، ويلزم التركيب في ذاته. وإن لم يكن داخلاً في حقيقته كان خارجاً عارِضًا، وكان الإلزام باقياً. وإن زعم أنّ ذلك داخل في مسمى وجوده، كان الوجود مقولاً عليه وعلى الممكنات بالاشتراك اللفظي، لا بما ذكره.

قوله في الاحتجاج على إبطال مذهب «**أبي علي**»:

(وَهَذَا بَاطِلٌ لِوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ وافَقَ عَلَى أَنَّ حَقِيقَتَهُ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ لِلْخَلْقِ، وعَلَى أَنَّ وُجُودَهُ الْمُقَيَّدَ بِالقَيْدِ السَّلْبِيِّ مَعْلُومٌ، والمَعْلُومُ غَيْرُ مَا هُوَ غَيْرُ مَعْلُومٍ).

هذا واضح.

فإن قيل: لعله أراد أن جميع ما يختص به الله تعالى من اللوازم والصفات السلبية والإضافية والمركبة منها غير معلوم للخلق.

قلنا: جميع ما يصفون به واجب الوجود ـ على زعمهم ـ معلوم لهم من أنّ وجوده

غير عارض لماهيته، وأنه واجب لذاته، وأنه قائم بذاته، أزلي سرمدي، وأنه واحد، وأنه عقل بمعنى أنه مجرّد عن المادة ولواحقها، وأنه جواد، وأنه مبدأ لجميع الممكنات[1] إلى غير ذلك مما يصفونه به، فكل ذلك معلوم لهم، فلا يحمل قوله: «إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للخلق» على ذلك.

قوله: (**الثَّانِي: أنَّ الوُجُودَ إنِ اقْتَضَى لِنَفْسِ كَوْنِهِ وُجُوداً أنْ يَكُونَ مُجَرَّداً عَنِ المَاهِيَّةِ، فَكُلُّ وُجُودٍ كَذَلِكَ، فَهَذِهِ المَاهِيَّاتُ المُمْكِنَاتُ إمَّا أنْ لا تَكُونَ مَوْجُودَةً، أوْ يَكُونَ وُجُودُهَا نَفْسُهَا، وذَلِكَ مُحَالٌ**).

يعني أن ما للنفس لا يزول، فإذا كان مسمى الوجود لا يتحقق مع عروضه لماهية فلا يكون شيء من الماهيات الممكنة موجوداً، وهو خلاف المعلوم بالضرورة. وإن كانت موجودة فلا يكون الوجود مقولاً عليها وعلى واجب الوجود بمعنى واحد، بل بالاشتراك اللفظي، وهذا القول باطل؛ فإن وجودها معلوم بالضرورة، وماهيتها قد تكون غير معلومة ألبتة، أو معلومة بالنظر.

قوله: (**وَإنِ اقْتَضَى أنْ يَكُونَ عَارِضاً لِلْمَاهِيَّةِ فَكُلُّ وُجُودٍ كَذَلِكَ، فَوُجُودُ الله تَعَالَى عَارِضٌ لِمَاهِيَّتِهِ**).

هذا واضح.

قوله: (**وَإنْ لَمْ يَقْتَضِ لا هَذَا ولا ذَاكَ لَمْ يَصِرْ مَوْصُوفاً بِأحَدِ هَذَيْنِ القَيْدَيْنِ إلّا بِسَبَبٍ مُنْفَصِلٍ، فَالوَاجِبُ لِذَاتِهِ واجِبٌ لِغَيْرِهِ، وهَذَا مُحَالٌ**).

والاعتراض عليه أن يقال: ماهية الوجود إذا كانت من حيث هي هي لا تقتضي عروضها لماهية ولا سلب عروضها، كان العروض متوقفاً على سبب لا محالة لأنه أمر

---

(١) في (خ): الكائنات.

ثبوتي. فأمّا لا عروضها فأمر سلبي، فلا نسلِّمُ افتقارَه إلى سبب، إمّا لأن العدم لا يكون أثراً، وإمّا لأن العدم المستمر غني عن المقتضي، والثاني أوقع.

وقد تمسك الأصحاب في الرد عليه بمسالك غير هذين، أسدّها أنّ دعوى وجود أمر لا يتميز بصفة ولا وجه واعتبار يخالف به غيره غير معقول الثبوت في الخارج، فإنّ المطلقات لا وجود لها إلا في الأذهان والألفاظ، أمّا وجودها في الأعيان بدون خصوص فلا، وقد سلّم استحالة ذلك، فكيف صحّح ذلك في واجب الوجود لذاته؟!.

والتميز بالسلوب في الحقائق الثابتة في الخارج محال؛ فإن مميِّز الماهية مقوِّم لها، والشيء لا يتقوم بنقيضه، والسَّلْبُ نقيض الثبوت. ولا يصح تميزه بأنه واجب لذاته؛ فإن معناه أنه غير مستفاد من غيره، أو أنه لا يقبل الانتفاء بحال.

قوله: (**حُجَّتُهُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ وُجُودُهُ صِفَةً لِلْمَاهِيَّةِ لَافْتَقَرَ ذَلِكَ الوُجُودُ إِلَى تِلْكَ المَاهِيَّةِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ الوُجُودُ مُمْكِناً لِذَاتِهِ واجِباً لِتِلْكَ المَاهِيَّةِ، لَكِنَّ العِلَّةَ مُتَقَدِّمَةَ الوُجُودِ عَلَى المَعْلُولِ، فَيَلْزَمُ كَوْنُ المَاهِيَّةِ مُتَقَدِّمَةً بِوُجُودِهَا عَلَى وُجُودِهَا، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذه الحجة لو سلّمت مقدّماتها لم تفد إلا إبطال أن وجوده عارض كما صار إليه «**المعتزلة**»، أمّا أنه عين ماهيته، وأنه لا يتميز إلا بما ذكر من أنه غير عارض لماهيته، وأنه لا تخصص له بصفة ولا وجه واعتبار في العقل فلا يفيد شيئاً من ذلك ألبتة.

قوله: (**وَالجَوَابُ: لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ المَاهِيَّةُ مُتَقَدِّمَةً مِنْ حَيْثُ هِيَ مُوجِبَةٌ لِذَلِكَ الوُجُودِ، كَمَا أَنَّ المَاهِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ قَابِلَةً لِلْوُجُودِ فِي المُمْكِنَاتِ؟!**)

هذا الجواب إنما يدفع على زعمه إشكال كونها موجودة قبل وجودها، وإن كان فيه التزام كون الشيء الواحد من كل وجه قابلاً وفاعلاً، فإنّ اختياره أن ماهيته تعالى متميزة بنفسها كما يقرّره في المسألة التي تليها، فتكون قابلة وفاعلة، وذلك محال؛ فإنّ القبول في مادة الإمكان، والفاعلية في مادة الوجوب، ولا يكون الشيء الواحد من جهة واحدة

بالاستغناء عن محل يقوم به بحيث يكون هو صفة له. وتفسير القيام بالنفس بهذا لا يختص به الباري سبحانه، بل يثبت للجواهر.

وفسره «**الأستاذ**» بالاستغناء المطلق عن المحل والحيز والمكان والزمان والمقتضي. وهذا مختص بالباري تعالى. وكل ذلك يرجع إلى سَلْبٍ[1]، وصفةُ النفس لا تكون سلباً. نعم ذلك إنما ثبت باعتبار كون الذات على صفة أو وجْهٍ خالَف به سائر الممكنات.

وممّا عدوه من صفات النفس: «**القِدَمُ**». وهو سَلْبِيٌّ أيضا؛ وإلا لكان قديما، ويتسلسل.

وممّا عدوه: «**البَقَاءُ**»[2]. وهو سَلْبٌ أيضاً؛ وإلا لكان بقاؤه موصوفاً ببقاء يقوم به، ويلزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل.

وممّا عدوا: أنه «**واحد**»[3]. وهو سَلْبٌ أيضاً؛ لأنه يرجع إلى نفي الكثرة.

---

(١) من صفات الله تعالى مَا يَرْجِعُ مَعْنَاهُ إِلَى سَلْبِ نَقْصٍ مُسْتَحِيلٍ عَلَيه سبحانه وتعالى، وهو مراد الأئمة بالصفات السلبية.

(٢) حقيقة صفة البقاء الواجب لله تعالى: هُوَ عَبَارَة عَنْ سَلْبِ العَدَمِ فيمَا لا يَزَالُ، وهو أيضا عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود. وإن شئت قلت: هو عبارة عن سلب الآخرية للوجود. وإن شئت قلت: هو عبارة عن سلب الانقضاء للوجود. والعبارات كلها بمعنى واحد. انظر شرح المقدمات، للإمام السنوسي، ص١٣٧.

(٣) حقيقة صفة الوَحْدَانِيَّة الواجبة لله تعالى: هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ سَلْبِ النَّظِيرِ في الذَّاتِ والصِّفَاتِ والأَفْعَالِ. شرح المقدمات، للإمام السنوسي، ص١٣٨.

وقال الشيخ محمد بن عمر الغدامسي في «**سبل المعارف الربانية**»: عَقَائِدُ الوَحْدَانِيَّةِ خَمْسٌ بِاعْتِبَارِ تَفْصِيلِهَا؛ وهي:

* سَلْبُ التَّعَدُّدِ فِي الذَّاتِ اتِّصَالا: وهو عبارة عن عدم تركب ذاته تعالى من أجزاء أو جواهر.
* وسَلْبُ التَّعَدُّدِ فِي الذَّاتِ انْفِصَالاً: وهو عبارة عن عدم النظير والشبيه والمثيل لله تعالى. =

قال «**الإمام**»: والأئمة يتوسعون بِعَدِّ الوجود من صفات النفس، والوجود عندنا هو نفس الموجود، والعلمُ به عِلْمٌ بالذات.

وممّا يعدونه أيضاً من صفات نفس الله تعالى: «**مخالَفتُه للحوادث**»[1]. والمخالَفة تعتمد صفات النفس لأنها من الأمور الإضافية التي لا تعقل إلا بين شيئين، ويمتنع ثبوت صفة واحدة لمحلين.

ولابد من تقديم فصل في بيان المماثَلة والمخالَفة والضدِّية والغيرية، فإن الاصطلاحات فيها تختلف، والعبارات بها متفاوته.

فأمّا المماثلة فقد ذكرت «**الأشعرية**» فيها ثلاث عبارات:

= * وسَلْبُ التَّعَدُّدِ في الصِّفَاتِ اتِّصَالاً: وهو عبارة عن عدم قيام قدرتين فأكثر بذاته تعالى، إلى آخر المعاني. بل القائم بذاته تعالى قدرة واحدة وإرادة واحدة وعلم واحد... إلخ المعاني.

* وسَلْبُ التَّعَدُّدِ في الصِّفَاتِ انْفِصَالاً : وهو عبارة عن عدم وجود قدرة كقدرته تعالى وإرادة كإرادته تعالى وعلم كعلمه تعالى وحياة كحياته تعالى وسمع كسمعه تعالى وبصر كبصره تعالى وكلام ككلامه تعالى.

* وسَلْبُ التَّعَدُّدِ في الأَفْعَالِ إيجَادًا واخْتِرَاعًا: وهو عبارة عن عدم من يُنسَب له إيجادٌ أو اختراع سوى الله تعالى.

والتحقيق في صفة المخالفة للحوادث الواجبة لله تعالى أنها سلبية، فهي سلب الجرمية والعرضية وخواصهما. وإن شئت قلت: هي سلب المماثلة في الذات والصفات والأفعال. ومعناه أن المولى تبارك وتعالى ليس بجِرم. وحقيقة الجرم: هو الذي أخذت ذاته قدراً من الفراغ. وأنه تبارك وتعالى ليس بعرَضٍ. وحقيقة العرض: هو الشيء الذي لا يستقل بنفسه، ويقوم بغيره، ولا يبقى أصلا. وأنه سبحانه ليس بخاصيّة للجرم ولا للعرض. وخواص الجرمية: المقادير، والأزمنة، والأمكنة، والتحيز، وقبول الأعراض. وخواص العرضية: الافتقار إلى المحل، وعدم البقاء أكثر من زمنين. فيجب في حقه سبحانه بالبرهان العقلي والدليل النقلي سلب خواص الجرمية والعرضية، أي سلب كونه مقدارا أو عرضا أو مفتقرا إلى المحل. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. راجع شرح المقدمات، للإمام السنوسي، ص١٣٧ .

١ ـ قال «**الإمام**»: وأولاها قولهم: المثلان: هما الموجودان اللذان ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر.

واعترض عليه بأن الثابت للآخر إن كان عين الأول فيلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين وهو محال، وإن كان مثله فقد بيّن الشيء بنفسه وهو محال.

٢ ـ العبارة الثانية قولهم: المثلان: هما الموجودان اللذان يَسدُّ أحدهما مَسَدَّ الآخر.

واعترض عليه بأن الضد قد يسدُّ مَسدَّ الضد في شرط بقاء الجوهر لأن الجوهر في بقائه لا يخلو عن حركة أو سكون، وأحدهما[١] يسد مسدَّ الآخر. وكذلك لا يخلو عن لون، والسواد[٢] قد يسد مسد البياض في تحصيل هذا الشرط وهو ضده.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه إنما سَدَّ مَسدَّهُ في أصل الكونية واللونية، وهما فيه سواء، فلم يسد مسده إلا من جهة تماثله فيها.

٣ ـ العبارة الثالثة: هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع.

قالوا: وهذا رَسْمٌ، فإن ذلك حُكْمُ التماثل.

والمختلفان: هما الموجودان اللذان ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للآخر. ثم إن امتنع اجتماعهما كانا ضدين. فكل ضدين خلافان، وليس كل خلافين ضدين.

وشرط المماثلة: الاستواء في جميع صفات النفس، ويكفي في المخالَفة الافتراق في بعضها، فإن السواد يخالف البياض ويضاده مع اشتراكهما في المعنوية واللونية وهما من صفات النفس، وفي لوازم عارضة كالحدوث والخلافية والضدية.

---

(١) ليست في (خ).

(٢) في (خ): عن كون السواد.

واعلم أنّ التماثل والاختلاف مما يعلم ضرورة، ولكن البحث في تفسير الاصطلاح. والحاصل أن يقال: كل موجودين لا يخلو إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا؛ فإن تساويا فهما مثلان، وإن لم يتساويا فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أو لا؛ فإن لم يصح فضدان، وإن صح فخلافان.

وذهب بعض «**معتزلة البصرة**» إلى أن المثلين هما المشتركان في الأخص، وبه قال «**ابن الجبائي**»، وزعموا أن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، وهو معلَّل به.

ولا ننكر أن الأخص الذاتي يستلزم الأعم الذاتي، وإنما ننكر كونه معلَّلاً بذلك، وأن التماثل من الأحكام المعلَّلة، فإنه يرجع إلى حكم إضافي.

وقد رد عليهم الأصحاب بأن العلة العقلية يجب عكسها، فيلزم أنه متى انتفى الاشتراك في الأخص ينتفي الاشتراك في الأعم، وليس كذلك فإن السواد والبياض ليسا مثلين مع اشتراكهما فيما ذُكر من المعنوية واللونية، وتماثل المثلين عندهم واجب، وقد زعموا أن الواجب لا يعلَّل وعلَّلوه، والعلة لا توجب إلا معلولاً واحداً، والاشتراك في الأخص يوجب اشتراكاً في أشياء عديدة، فيكون الواحد علَّةً للمتعدِّد، وقد نقضوا ذلك إذ أثبتوا للباري سبحانه إرادة حادثة تساوي إرادة المحدَثين، وهي غنية عن المحل، ولا يسوغ تعري إرادة العبيد عن المحل، وقد اشتركا في الأخص وهو التعلُّق بالمراد المعيَّن مع تماثلهما في النوعية، ولم يشتركا في الأعم وهو الاستغناء عن المحل والافتقار إليه.

وقال «**النجّار**»[1] من «**المعتزلة**»: إن المثلين: هما المجتمعان في صفة من صفات

---

(١) هو: الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي (ت ٢٢٠هـ) رأس النجارية من فرق المعتزلة. وله مناظرات مع النظام. من مؤلفاته: الثواب والعقاب، إثبات الرسل، الإرجاء، القضاء والقدر، الاستطاعة وغيرها. انظر الأعلام (٢ : ٢٥٣).

الإثبات. وما ذكره تماثلٌ من وجْهٍ، لا مطلق تماثل.

وإلى مثل هذا ذهبت «**الباطنية**» وزعموا أنّ الاشتراك في صفة ثبوتية يقتضي التماثل، فمنعوا أن يوصف الباري تعالى بشيء من صفات الإثبات، فإذا سئلوا عن وجود الصانع قالوا: ليس بمعدوم، وإذا سئلوا عن كونه عالماً قالوا: ليس بجاهل، وكذلك يسلكون مسلك النفي في جميع ما ثبت للباري سبحانه من صفات الإثبات.

وهؤلاء إن منعوا تحقق هذه الصفات أقمنا عليهم القواطع على إثباتها، وقد ثبت أن الباري سبحانه فاعل بالاختيار، ولا يصح الفعل بالاختيار إلا من موجود عالمٍ قادرٍ حيٍّ مُريدٍ. وإن أثبتوا ذلك حقيقة ومنعوا إطلاق اللفظ استدللنا على صحة الإطلاق بالقضايا السمعية، قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، فأطلق على نفسه شيئاً، وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وقد اشتمل القرآن على تسميته بالسميع والعليم والبصير والقاهر والحكيم إلى غير ذلك.

وأما الغيران فقيل: كل موجودين يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الآخر، فلذلك امتنعوا أن يقولوا إن صفات الباري تعالى غيره.

واختار الشيخ «**أبو الحسن**» حدًّا آخر فقال: الغيران: كل موجودين يجوز مفارقة أحدهما الآخرَ بزمان أو مكان أو وجودٍ أو عدم ليدفع قول من قال: إن «**الدهرية**» قد تعقل المغايرة بين الأجسام وإن لم يجوِّزوا العدم على شيء منها.

وقالت «**المعتزلة**»: كل شيئين غيران. وقال بعضهم: الغيران: كل مسميين جاز العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر. وهذا التفسير أعم لجريانه في الوجود والعدم، وهو أدخل في المباحث.

والخلاف في جميع ذلك يؤول إلى التسميات والألقاب، ومع هذا فلا يجوز أن تطلق

الغيرية على ذات الباري تعالى وصفاته[1]، ولا يقال: هي هو، فإن العلم ليس هو عين الذات ولا هي غيره لما يوهم من جواز المفارقة. ومنهم من منع إطلاق المخالفة عليهما لذلك.

وأما «الحكماء» فقالوا: إن معنى الـهُوَ هُوَ أنّ الكثير من وجه واحدٌ من وجه، ثم ما يقال عليه الهُوَ هُوَ فإما أن يكون بسبب الاتحاد في وصْفٍ ذاتِيٍّ، أو في وصْفٍ عَرَضِيٍّ، فإن كان في وصف ذاتي فإن كان في الجنس فهو المجانسة، وإن كان في النوع فهو المماثلة. وإن كان الاتحاد في وصف عَرَضِي فإن كان في الكيف فهو المشابهة، وإن كان في الكم فهو المساواة، وإن كان في الإضافة فهو المناسبة، وإن كان في الخاصة فهو المشاكلة، وإن كان في اتحاد الأطراف فهو المطابَقة، وإن كان في وضع الأجزاء فهو الموازاة. وكما أن الـهُوَ هُوَ لهذه الأشياء كالجنس فالغير يقابله، فيقال: هذا غير هذا في الجنس أو النوع أو الكيف أو الكم وما أشبه ذلك، وهذه أمور لفظية يحتاج إليها في المباحث، ولا بد من تلخيصها.

---

(١) حاصله أن أهل السنة الأشعرية يمنعون أن يقال في صفات المعاني ـ كالعلم والإرادة والقدرة والحياة ـ أنها غيرُ الذات؛ لأن الغيرية وإن كانت صحيحة في المعنى وتعتقَد لأنّ حقيقة صفات المعاني مغايرة لحقيقة الذات العلية، لكن يمنع إطلاق الغيرية لأنها ربما توهم انفكاك صفات المعاني عن الذات العلية وتفارقها لأن الغيرين في الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما، والتفارق بين الذات الأزلية وصفاتها الأزلية محال، فالغيرية توهم المحال، وكل لفظ يوهم نقصا في حقه تعالى ولم يرد به سمع يُمنع إطلاقه.
وكذلك يمنع أهل السنة الأشعرية إطلاق أن صفات المعاني عين الذات العلية؛ لأن العينية تدل على الاتحاد، وهو مستحيل لأنّ التباين بين حقيقة الذات وحقيقة الصفات قطعي. فالعينية ممنوعة إطلاقا واعتقادا، بخلاف الغيرية فإنها ممنوعة إطلاقا فقط.
واعلم أنه لا تناقض في قول أهل السنة: «صفات المعاني ليست عين الذات ولا غيرها» لأن نفي الغيرية متحقق بحسب الوجود بمعنى أنهما لا يفترقان، ونفي العينية معتبر بحسب الحقيقة لأنهما ليسا متحدين حقيقة، فلا يلزم التناقض، إلا لو أريد بنفي الغيرية أنه لا تغاير في المفهوم وأن هذا هو هذا، لكن ذلك غير مراد لهم رضوان الله عليهم. (مستفاد من حاشية الدسوقي على شرح العقيدة الكبرى من الإمام السنوسي).

عدنا إلى مقصود صاحب الكتاب، وقد ادعى أنه لا تمتنع مخالَفة شيء شيئاً لنفس حقيقته لا لأمر زائد. قالوا: ولا بد من الاعتراف بأمور هي كذلك، فإنا إذا ترقينا في الأجناس فلا بد أن ننتهي إلى جنس لا جنس فوقه، وإذا نزلنا إلى الفصول فلا بد أن ننتهي إلى فصل لا فصل تحته، ويجب أن يكون تميُّز كل الأجناس العالية والفصول السافلة بأنفسها وإلا تركبت الماهيات من أمور لا نهاية لها.

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وجْهَانِ: الأَوَّلُ: أَنَّهُمَا لَوِ اخْتَلَفَا لِأَجْلِ الصِّفَتَيْنِ فَالصِّفَتَانِ إِنْ لَمْ تَخْتَلِفَا لَمْ تُوجِبَا مُخَالَفَةَ الذَّاتَيْنِ، وإِنِ اخْتَلَفَتَا لِصَفِةٍ أُخْرَى لَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وإِنِ اخْتَلَفَا لِذَاتِهِمَا فَهُوَ المَطْلُوبُ**).

هذا مُشكَل، فإنّ الاختلاف لا يُعقَل إلا بين موجودين ذاتين أو صفتين، أو بين حالين أو اعتبارين، وحينئذ لابد أن يشتركا في الوجود أو الذاتية أو الوصفية أو الحالية أو الاعتبار العقلي، وكذلك قد يشتركان في الإمكان والحدوث والخلافية.

وقوله في أصل التقسيم: «إنهما لو اختلفا لأجل الصفتين» يوهم أن المخالَفة لا تكون إلا بالصفات، وقد تكون بثبوت صفة لأحدهما مسلوبة عن الآخر، كمخالَفة الجسم للجوهر الفرد باختصاص الجسم بالتأليف ونفيه عن الجوهر الفرد.

ويمكن الجواب عن الأول بالتزام أنّ الوجود زائد وكذلك الحدوث، فإنهما وإن كانا لازمين لا يفارقان ألبتة في الخارج، إلا أنه يمكن تَعقُّلُ الماهية مع الذهول عنهما. وكذلك الخلافية أمر يَعرِضُ للشيء عند مقابلته لغيره، والقيام بالذات أمْرٌ سَلبِيٌّ فلا يكون مقوِّمًا للوجود، والوصفية أمْرٌ إضافي، وكذلك الحاليّة والاعتبار أمْرٌ فَرَضِيٌّ، والإمكان حُكْمٌ فَرَضِيٌّ أيضاً؛ إذ معناه أن الموجود لو فُرِضَ معدوماً لم يمتنع في العقل، وكذلك لو فُرِضَ المعدومُ موجوداً لم يلزم منه محال.

وعن الإشكال الثاني أن المخالفة إن عُقِلَت لا لأجل صفة فهو المطلوب.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّ تِلْكَ الصِّفَةَ مُخَالِفَةٌ لِتِلْكَ الذَّاتِ؛ وإلّا لَمْ يَكُنْ كَوْنُ الصِّفَةِ صِفَةً أَوْلَى مِنْ كَوْنِ الذَّاتِ صِفَةً وبِالعَكْسِ**).

هذا يُنـتِجُ أنّ الذات مخالفة للصفة، ولاشك في ذلك، أمّا أنهما مع اختلافهمالم يشتركا في صفة نفسية ذاتية فلا يثبت بمجرد ذلك.

قوله: (**إِذَا ثَبَتَ هَذَا**).

يعني أنّ لنا أموراً تـميُّزُها لذواتها.

قوله: (**فَنَقُولُ: ذَاتُ الله تَعَالَى مُخَالِفَةٌ لِسَائِرِ الذَّوَاتِ لِعَيْنِ ذَاتِهِ المَخْصُوصَةِ**).

يَرِدُ عليه أنّ هذه الدعوى متناقضة في نفسها، فإن قوله: «لذاته المخصوصة» يشعر بالمشاركة بعموم الذات وأنّ لها أمراً كانت به مخصوصة. وجوابه أنّ مراده أنها متميِّزة بنفسها، لا بزائد.

قوله: (**إِذْ لَوْ كَانَتْ ذَاتُهُ سُبْحَانَهُ مُسَاوِيَةً لِسَائِرِ الذَّوَاتِ لَكَانَ اخْتِصَاصُ تِلْكَ الذَّاتِ المُعَيَّنَةِ بِتِلْكَ الصِّفَةِ المُعَيَّنَةِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لا لِأَمْرٍ زَائِدٍ فَيَلْزَمُ وُقُوعُ تَرْجِيحِ المُمْكِنِ لا لِمُرَجِّحٍ، أَوْ لِأَمْرٍ آخَرَ عَلَى سَبِيلِ الدَّوْرِ، وهُوَ مُحَالٌ. أَوْ عَلَى سَبِيلِ التَّسَلْسُلِ، وهُوَ أَيْضاً مُحَالٌ. ولَمَّا بَطَلَتْ الأَقْسَامُ الثَّلاثَةُ وجَبَ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ المُخَالَفَةُ لِنَفْسِ الذَّاتِ المَخْصُوصَةِ**).

يعني أن ذاته تعالى لو شاركت سائر الذوات في كونها ذاتاً، والمتماثلات يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر، فإذا تميزت ذاته بصفة عن مخالفه وتميزت ذات مخالفه بصفة أخرى فاختصاص كل ذات منها بعين تلك الصفة دون الأخرى إن كان لا لمرجح جاز ترجيح الممكن بلا مرجِّح، وحينئذ لا يمكننا أن نستدل على وجود الصانع، وإن كان تخصيصُه بها لمرجِّح، وذلك المرجح اختصاصه بذاته بصفة، ويقتضي مخصِّصاً، عاد التقسيم في ذلك المخصِّص، ولزم الدور أو التسلسل.

وهذا الاستدلال لا يتم إلا بالتزام أن وجوده تعالى زائد على ماهيته، وهو اختيار «**الفخر**»، أو أنّ وجوده نفس ذاته وعينه كما صار «**أبو الحسن**» و«**أبو الحسين البصري**». وإذا أُورِد عليهما أنّ وجوده معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، فلهما أن يقولا: هو معلوم لنا على الجملة، كما قلتم: إن ماهيته معلومة على الجملة من حيث افتقر وجودُ الممكنات إلى مُوجِدٍ يخالفها في الماهية وإن لم نعقل جهة المخالَفة على وجه التفصيل، فنقضي بالمخالفة للدلائل المستلزمة لذلك، وعين ما يقولونه في الماهية هو عين قولنا في الوجود.

ومن التزم أنّ الباري سبحانه متميز عن مخلوقاته بصفة نفسية أو وجه واعتبار في العقل اختلفوا هل يصح أن يكون ذلك معلوماً لنا أو لا؟ فقال بعضهم: إنه يمتنع، وإليه صار «**الإمام**». وحكم بعضهم بالجواز. وتوقَّف آخرون وقف حيرة، وهو الأقرب. فسبحان من لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته، كما قال الصديق الأكبر: العجز عن درك الإدراك إدراك(١).

واحتج «**الإمام**» على امتناع الإدراك لأخص وصفه في «**البرهان**» فقال: «والدليل القاطع على رأي الإسلاميين أن كل ما يتصف به حادث فهو موسوم بحكم النهاية، ويستحيل أن تدرَك حقيقةُ ما لا يتناهى».

يريد أن الإله تعالى هو الموصوف بالصفات المتعلقة بما لا نهاية له على التفصيل، والعلم به على ما هو عليه يستلزم العلم بذاته وبجميع صفاته على ما هي عليه بوجوه

---

(١) الدَّرك: أقصى قَعْر الشيء كالبحر ونحوه. وعلى هذا المراد بدَرك الإدراك: أقصى مراتب الإدراك وهو إدراكُه تعالى بالكنه. فالمعنى: إن عجز العقول عن دَرك كنْه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها: إدراكٌ لها إياه تعالى بعنوان تمايزه بهذا العنوان عن جميع ما سواه؛ وهذا العنوان هو أن يمتنع إدراك كنهه تعالى، بخلاف ما سواه. (مستفاد من بعض حواشي شرح العقائد العضدية للجلال الدواني).

متعلَّقاتها، ويستحيل في العلم الحادث أن يتعلق بمعلومين لا تلازم بينهما، بل إنما يعلم المختلفات التي يصح انفكاك بعضها عن بعض بعلوم متعددة، فلو عُلم عِلْمُه تعالى مثلاً على ما هو عليه، وهو يتعلق بما لا يتناهى، لاستلزم أن يثبت للعبد علوم لا نهاية لها حادثة، ويلزم أن يدخل في الوجود حوادث لا نهاية لها، وهو محال.

ويَرِدُ عليه أنا لا نُسلِّم أنه يلزم من علمنا بأن لله تعالى علماً يتعلق بما لا يتناهى أن نعلمه بعلوم لا تتناهى، بل متعلق علمنا ـ والحالة هذه ـ المعنى ذو[1] التعلُّقِ بما لا يتناهى، لا المعلومات التي لا تتناهى، كما أنه لا يلزم من إدراكنا لماهية الفقه المشتمل على مسائل لا نهاية لها إدراكُنا مسائل الفقه غير المتناهية.

ومن زعم أنه معلوم اختلفوا في تعيينه، فقال جمهور «**المعتزلة**»: «أخص وصفه تعالى: القِدَمُ». ولا يصح لِمَا بَيَّـنَّا أنّ القِدَم وصْفٌ سَلْبِيٌّ، والباري تعالى موجود، والسَّلْبُ نقيضُهُ، فلا يكون أخصّه.

وزعم «**أبو هاشم**» أن أخص وصف الباري تعالى حالٌ توجِبُ له كونه حيًّـا عالِماً قادراً، وهي أحوال واجبة، والواجب عندهم لا يُعلَّل، فخالفَ «**المعتزلةَ**» في إثبات أخصٍّ غير القِدَم، وعلَّل كونه حيًّا عالِماً قادراً، وهي أحوال واجبة، وخالف «**المتكلمين**» في إثبات العلة حالاً، ومُجَوِّزُ التعليل منهم لا يعلِّلُ الأمور الموجودة، وأثبت للعلة الواحدة معلولات، وهم يأبون ذلك. وبعد هذا فما ذكره إجمال في معرض التفصيل، فإن تلك الحال لم يتميز لنا معقولها ما هو.

ونُقل عن الشيخ «**أبي الحسن**» أنّ أخص وصف الباري تعالى القدرة على الاختراع. والقدرة من صفات المعاني، وصفات المعاني يستدعي قيامها تقرُّرَ الذات بدونها، فلا يصح أن تكون صفة معنوية أخص شيء يكون صفة له لأنها خارجة، والأخص داخل. ولعل

---

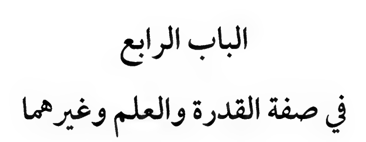
(١) في (خ): دون.

«**الشيخ**» إنما أراد أنّ القدرة على الاختراع مما لا يوصف بها غير الله تعالى ردّاً على «**المعتزلة**»، فتلك صفة معنوية يختص بها الباري سبحانه، لا أنها أخص وصْفِه، فالأقرب في ذلك الوَقْفُ، وهو وقف حيرة لا وقف بَتٍّ كما قال «**الإمام**».

وقد قيل: إن من أحال إدراك أخص وصف الباري ترتج عليه قاعدة جواز رؤيته تعالى؛ فإن الرؤية تتعلق بالأخص عند «**المعتزلة**» ويتبعه العلم بالوجود، فلذلك أحالوا رؤية الباري تعالى، وعند «**المتكلمين**» تتعلق بالوجود، وقد يتبعه في مجرى العادة العلم بالأخص.

وما ذكره هذا القائل غير لازم، فإنّا نمنع أن الرؤية تتعلق بالأخص، أو يتبع الأخصَّ إدراكُ الوجود، فكم مرئيٍّ لنا لا ندرك ماهيته ولا أخصَّ وصْفِه، ولا مانع أن يُرَى اللهُ تعالى بالأبصار من غير إحاطة بماهيته، كما يُعلَم بالقلوب من غير إحاطة، والله أعلم.





الباب الرابع

في صفة القدرة والعلم وغيرهما

البَابُ الرَّابِعُ
فِي صِفَةِ القُدْرَةِ والعِلْمِ وغَيْرِهِمَا

قوله: (البَابُ الرَّابِعُ: فِي صِفَةِ القُدْرَةِ والعِلْمِ وغَيْرِهِمَا. وفِيهِ مَسَائِل).

المقصود من هذا الباب ذكر الدلائل على ما علمناه من صفات الله تعالى المعنوية، والمعلوم منها عند الجمهور سبع؛ كونه قادراً، عالماً، مريداً، حياً، سميعاً، بصيراً متكلماً. فالأربع الأول لا تثبت إلا بالعقل؛ لتوقف إثبات المعجزة عليها، والثلاث الباقية لا يمتنع إثباتها بالعقل والنقل معاً، وقد ذكر في هذا الباب مسائل تتعلق بها.



قوله: (المَسْأَلَةُ الأُولَى:

قَدْ ثَبَتَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى مُؤَثِّرٌ فِي وُجُودِ العَالَمِ، فَإِمَّا أَنْ يُؤَثِّر فيهِ عَلَى سَبِيلِ الصِّحَّةِ، وهُوَ الفَاعِلُ المُخْتَارُ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الوُجُوبِ، وهُوَ المُوجِبُ بِالذَّاتِ).

جملة ذلك أنّ كل مؤثِّر لا يخلو إمّا أن يصح منه التركُ أو لا؛ فان صح منه الفعل والترك فهو الفاعل المختار، وإن لم يصح منه الترك فهو الموجب بالذات.

ثم الموجب بالذات لا يخلو إمّا أن يتوقف تأثيره على وجود شرط وانتفاء مانع، أوْ لا: فان توقف فهو الطبيعة، وإن لم يتوقف فهو العلة. وإذا بطل أنّه موجب بالذات بطل القسمان، فيتعين الأول.

قوله: **(فَنَقُولُ: المُوجِبُ بِالذَّاتِ بَاطِلٌ لِوُجُوهٍ: الحُجَّةُ الأُولَى: أَنَّهُ لَوْ كَانَ تَأْثِيرُهُ فِي وُجُودِ العَالَمِ عَلَى سَبِيلِ الإِيجَابِ لَزِمَ أَنْ لا يَتَخَلَّفَ العَالَمُ عَنْهُ فِي الوُجُودِ، فَيَلْزَمُ إِمَّا قِدَمُ العَالَمِ وإِمَّا حُدُوثُهُ، وهُمَا بَاطِلانِ).**

تقرير ذلك أنه لو أوجبه فإمّا أن يوجبه بذاته أو يقتضيه بطَبْعِه، فان أوجبه بذاته كانت ذاته علَّةً لوجوده، والعلَّةُ والمعلول يتلازمان، ولا يصح في العقل انفكاكُ أحدهما عن الآخر، فيلزم إمّا قِدَم العالَم لقِدَمِ علَّتِه، أو حدوثُ المؤثِّر لحدوث معلوله.

وإن اقتضاه بطبعه، فإن توقَّف اقتضاؤه على شرطٍ فذلك الشرطُ إن كان حادثًا فالكلام في حدوثه كالكلام في الحادث الأوّل ويتسلسل، وإن كان قديمًا فلا يخلو إمّا أن يوجد معه مانِعٌ في الأزل أوْ لا، فإن وُجِد معه مانِعٌ في الأزل فقد تقرَّر الموجب أزلا مع شرطه وانتفاء مانِعه فيلزم قِدَمُ العالَم، وقد أقمنا الدليل على حدوثه، هذا خُلْفٌ، وإن وُجِدَ معه مانِعٌ في الأزل استحالَ زوالُه لأنّ ما ثبت قِدَمُه استحالَ عدمُه، فكان يجب أن لا يوجَد العالَمُ، وقد وُجِدَ، هذا خُلْفٌ.

فإذا بطل أنه موجِبٌ بذاته، أو مقتضٍ بطبعه، تعيَّن أنه فاعل بالاختيار؛ لانحصار المؤثِّرِ في الأقسام الثلاثة.

قوله: (**الحُجَّةُ الثَّانِيَةُ: أَنَّا بَيَّـنَّا أَنَّ الأَجْسَامَ بِأَسْرِهَا مُتَسَاوِيَةٌ في تَمَامِ المَاهِيَّةِ، فَوَجَبَ اسْتِوَاؤُهَا في قَبُولِ جَمِيعِ الصِّفَاتِ، وقَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِجِسْمٍ ولا حَالٍّ في جِسْمٍ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتْ نِسْبَةُ ذَاتِهِ إِلَى جَمِيعِ الأَجْسَامِ عَلَى السَّوِيَّةِ**).

يعني إذا لم يكن جسماً ولا جسمانياً فهو مباين لجميعها، فنسبته إليها نسبة واحدة.

قوله: (**فَوَجَبَ اسْتِوَاءُ الأَجْسَامِ بِأَسْرِهَا في جَمِيعِ الصِّفَاتِ. والتَّالِي بَاطِلٌ، والمُقَدَّمُ مِثْلُهُ**).

يعني أن ما يوجب لذاته أو يقتضي بطبعه لا يخصِّصُ مِثلاً عن مِثلٍ، فكان يجب استواء الجميع بأن لا تختلف في الشكل والمقدار والكون واللون والطعم والحياة والموت إلى غير ذلك.

وقد بنى هذا الدليل على تماثل الأجسام، ولا يتوقف على ذلك؛ فإنها لو كانت أنواعا مختلفة فقد وُجد من كل نوع أشخاص عديدة مختلفة في الصفات العارضة، والدليل مطرد فيها، بل يقتضي كونُه موجبًا لذاته أن يوجِد جميع الممكنات دفعة من غير ترتيب.

قالت «**الفلاسفة**»: واجب الوجود واحد من كل وجه، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه بالذات إلا واحد، فلذلك قلنا أنه لمّا كان عقلا مجردا عن المادة وعلائقها أوجب عقلا واحدا، ثم لمّا كان ذلك الصادر الأول عقلا واحدا أوجب باعتبار كونه عقلا عَقْـلاً ثانيا، وأوجب باعتبار أنه صادر عن غيره نَفْسًا، وأوجب باعتبار أنه ممكن بذاته مادة فلكية، وباعتبار أنه واحد صوره فلكية، ثم أوجب العقل الثاني كذلك إلى العقل الفياض، وهو العقل المنسوب إلى فلك القمر، ثم حدثت العناصر واختلطت

واستعدت باختلاطها لقبول الصور المختلفة من العقل الفياض، فأفاض العقل الفياض على كل قابل ما يستحقه من غير بخل، فالاختلاف بحسب القوابل، كالشمس تبيّض الشفة وتسوّد وجه القصار، وأسباب الاستعداد حركات الأفلاك ومقارنة الكواكب، فهذا هو الموجب لتخصيص الممكنات بالصور الممكنة وانحصارها في كل وقت فيما وجد منها.

ثم أكدوا ذلك بطريق الإلزام على خصومهم من «**المتكلمين**» و«**المعتزلة**» فقالوا: نسبة الصدور عن الذات كنسبته إلى الإرادة والقدرة والقادرية عندكم، فإن الإرادة عندكم واحدة في ذاتها عامة التعلق وكذلك القدرة والقادرية، ونسبتهما في الإيجاد والتخصيص بهما إلى سائر الممكنات نسبة واحدة، فكيف تخصصت المختلفات بالجهات المتباينة؟! وكيف اختص بعضها بالوقوع دون بعض؟! إن قلتم بصفة أخرى عاد الكلام في تلك الصفة، فإن كانت عامة التعلق فكيف تخصص البعض بها دون البعض؟! وإن كانت خاصة التعلق فما الموجب لاختصاصها؟!

ثم قالوا: ألستم معاشر «**الاشعرية**» رددتم معنى كونه تعالى حكيمًا إلى كونه قادرًا عالمًا مريدًا، ورد «**النجار**» كونه مريدا إلى كونه عالما، ورد «**أبو الحسين**» من «**المعتزلة**» كونه مريدًا إلى كونه عالمًا قادرًا على رأي، وإلى كونه عالمًا على رأي، فكذلك نحن رددنا الصفات إلى كونه ذاتا واجب الوجود على جلال وكمال تصدر عنه الموجودات على أحسن نظام وأتقن إحكام، ثم نشتق له اسما من نحو آثاره واسمًا من حيث تقدُّسُه عن سِمات مخلوقاته، ونسمي الأولى أسماء إضافية كالمبدأ والصانع، ونسمي الثانية أسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب لذاته.

قالوا: والواحد قد تصدر عنه الأمور الكثيرة المختلفة، إما بالوسائط أو باختلاف القوابل أو بالآلات، كما نبصر بالعين ونسمع بالأذن ونشم بالأنف ونذوق بالفم ونبطش

باليد وندرك بالعقل، وكما تزعمون أن الباري سبحانه وتعالى يوجد باعتبار القدرة ويخصِّصُ باعتبار الإرادة ويُحكِمُ باعتبار العلم ويأمر وينهى ويُخبِر باعتبار الكلام. هذا خلاصة ما عوَّلوا عليه وأسندوا معتقدهم عليه.

والجواب أن نقول: إذا عيّنتم جهة الإيجاد في واجب الوجود وأنه إنما أوجد من حيث كونه عقلا، وفسرتم هذا الاعتبار بأمر سلبي وهو أنه ليس بجسم ولا حالٍّ في جسم، فلم عيّنتم هذا الوجه للإيجاد مع كثرة اتصافه بالوجوه السلبية؟! أليس هو واحد وقد أوجب العقل الثاني من هذه الجهة، فهلا أوجب الأول بهذا الاعتبار؟!

ثم أنتم تشترطون في العلة المناسبة لما توجبه، فكيف عللتم الأمر الوجودي ـ وهو الصادر الأول ـ بالسلب؟! ثم إذا شرعتم في التعليل فما الموجب لوجود العناصر المختلفة التي باعتبارها يختلف القبول؟! وما المُعِدُّ للمعدات من الأفلاك والكواكب؟! وما الموجب لاختصاص الفلك بالشكل المخصوص والمقدار المخصوص؟! وما الموجب لتعيين نقطتي القطبين مع تساوي أجزاء الفلك الكري؟! وما الموجب لتحركه إلى الجهة المعينة دون عكسها؟! وما الموجب لمقادير الكواكب واختصاصها بمحالِّها ومقادير سيرها؟!

ولا يجدون إلى تعليل ذلك سبيلا، وهم معترفون بعجزهم إذ أحالوا معرفة ذلك على الرياضة. فانظر إلى هذه التحكمات، والاعتماد على أضعف الاستقراءات. وما مثلهم فيما يجرونه في شروط البراهين ـ مع رجوعهم عند الحاجة إلى استعمالها إلى الاكتفاء بأخس المطالب ـ إلا كمن يُحكِمُ عِلْمَ العروض ولا طَبْعَ له في نظم الشعر.

وأما ما ذكروه من إشكال الإرادة فقد تقدم الجواب عنه في مسألة حدوث العالم. وأمّا رَدُّنا الحكيمَ إلى أنه الفاعل على وفق العلم والإرادة، ورَدُّ «**المعتزلة**» له إلى أنه الفاعل على مقتضى الحِكْمَة، فأمْرٌ يرجع إلى التسميات ووَضْعِ الألفاظ، وقد يكون مدلول اللفظ

قوله: (**احْتَجُّوا بِأَنَّ كُلَّ مَا لابُدَّ مِنْهُ فِي المُؤَثِّرِيَّةِ إِنْ كَانَ حَاصِلاً فِي الأَزَلِ لَزِمَ وُجُودُ الأَثَرِ، وإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ المَجْمُوعُ حَاصِلاً كَانَ الأَثَرُ مُمْتَنِعاً. والجَوَابُ: يُشْكَلُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ بِالحَوَادِثِ اليَوْمِيَّةِ**).

وقد تقدمت هذه الشُّبْهَة والجواب عنها في مسألة حدوث العالَم فلا حاجة إلى إعادتها.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

صَانِعُ العَالَمِ عَالِمٌ).

اعلم أنّ مذهب جمهور العقلاء أن الله تعالى عالِمٌ على الحقيقة. وذهب قدماء «**الفلاسفة**» إلى أنه غير عالِم. ومن يصفه بأنه عالِمٌ من «**الفلاسفة**» المتأخرين فهو ملبِّس بإطلاقه عليه فإنه يفسره بما ليس بعلم، فإنه عندهم مرادف لتسميته تعالى عاقلا، ومعنى كونه عاقلاً تجرُّده عن المادة ولواحقها، أي ليس بجسم ولا حالٍّ في جسم، ومعلوم أنّ هذا المفهوم السلبي ليس عِلْمًا. وهم مساعدون على وصفه تعالى بهذا التقدُّس ومطالبون بإثبات ما دلّ الإحكامُ والاختيارُ في آثاره من إثبات كونه عالِمًا حقيقة.

قوله في الدليل: (**لِأَنَّ أَفْعَالَهُ تَعَالَى مُحْكَمَةٌ مُتْقَنَةٌ، والمُشَاهَدَةُ تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ**).

أي الحِسُّ.

قوله: (**وَفَاعِلُ وفَاعِلُ الفِعْلِ المُحْكَمِ المُتْقَنِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا**[1]**، وهُوَ مَعْلُومٌ بِالبَدِيهَةِ**).

يعني أنّ الإحكام والإتقان في الفعل يدل على أنّ فاعِلَه عالِمٌ بالضرورة، ويلزم مما ذكره من المقدمتين أنه عالِمٌ لا محالة.

وقد أوردوا على هذه الحجة أسئلة:

ـ **الأول**: قالوا: ما تعنون بكون الفعل مُحكَمًا مُتقَنًا؟ أتعنون بذلك أنه موافق للمصلحة والمنفعة؟ أو أنه مستحسن في العرف؟ أو أمراً ثالثاً؟ فإن أردتم الأول أتريدون

---

(١) دلالة إحكام الأفعال على وجوب صفة العلم لله تعالى هو اختيار الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه في كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، حيث قال: «إن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم» ص٨٧.

أنه مصلحة أو منفعة من كل وجه أو من بعض الوجوه؟ فإن أردتم الأول فممنوع، وإن أردتم الثاني ـ وهو أنه مصلحة من وجه ومنفعة من وجه ـ فلا نُسلِّمُ دلالة ذلك على العِلم، فإن فعل الساهي والغافل والنائم ومن لا تمييز له قد لا ينفك عن مثل ذلك مع أنهم غير عالمين بأفعالهم. وإن عنيتم بالإحكام كونه مستحسناً فإن أردتم أنه مستحسَن من كل وجه فممنوع، وإن أردتم من بعض الوجوه فلا نسلِّم دلالته على العلم، فإن فعل الجاهل قد لا ينفك عن ذلك. وإن أردتم معنى ثالثاً فلابد من إفادة تصوُّرِه لنحكم عليه.

ـ **الثاني**: أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المُحكَم مرَّة ولا يدل على عِلمِه، فإذا جاز وجودُه منه مرّة من غير دلالة جاز ثانيًا وثالثاً ورابعاً لأن الأشياء المتماثلة حُكمُهَا واحِد، وحينئذ لا تبقى له دلالة على العلم.

ـ **الثالث**: النقضُ بما يتخذه النحل بغير آلة من البيوت المُحكَمة المُسدَّسة التي لا يعرف وضع مثلها إلا المهندسون، وكذلك كثير من أفعال الحيوانات مع أنها ليست عالِمة.

وقد ضعف «**الإمام**» في «**البرهان**» دلالة الإحكام على العلم، وقال: «لا معنى للإحكام سوى أنّ الأكوان[١] خصَّصَت الجواهرَ بأحيازٍ حتى انتظم منا خطوط مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العِلْمِ[٢]. وإنما الكلامُ مع الخصم بعد

---

(١) الأكوان، جمع كون: وهو حصول الجرم في الحيز.

(٢) قال الشيخ **الدسوقي**: في عبارة الجويني حذف، والأصل: ولا اختصاص لتخصيص الأكوان الجواهر بالأحياز بالدلالة على العلم. والحاصل أن الأكوان معنًى من المعاني، وحينئذ فلا وجه لتخصيصها بالدلالة على العلم دون غيرها من المعاني لأن جميع المعاني تدل كذلك، فالبياض والسواد مثلا من المعاني فيدل كل واحد على العلم، وذلك لأن التخصيص بواحد منهما من لوازم الإرادة، والإرادة مستلزمة للعلم.

والحاصل أنهم قالوا: إن الدليل على ثبوت العالمية لله تعالى الإحكامُ، وظاهره أنه هو الدال فقط، مع أنه ليس كذلك لأن جميع المعاني تدل أيضا لأن تخصيص الجوهر بهذا المعنى دون غيره فرع الإرادة، وهي =

كونه صانِعًا مختاراً، والاختيارُ دليل كونه عالِماً»[١].

والجواب عن السؤال الأول أنّا نعني بالإحكام في العالَم ما فيه من الترتيب العجيب والتأليف اللطيف الغريب ووَضْعِ كل شيء منه على كيفية ونظام يباين نظامَ غيره ومقداره بحيث يفيد ما يحتاج إليه في تأدية مقصوده، ومفهوم الإحكام معلوم بالضرورة، وهو معلوم للعقلاء بالضرورة في كل الصنائع كالكتابة والبناء وغيرهما، فإنّ من شاهد خَطًّا قد استقامت سطوره وضاهى صعوده جذوره ولم تشبه راءه نونه وأشرق قرطاسه وأظلمت أنقاشه واستوت نسبته بحيث ساوى كل حرف نظيره ونازع في كون كاتبه عالماً بالكتابة كان معاندًا وللحقِّ جاحداً.

= مستلزمة للعلم، وحينئذ تخصيصهم الإحكام بالدلالة لا وجه له. على أن الإحكام في حد ذاته لا يدل على العلم، بل هو مستلزم للإرادة وهي مستلزمة للعلم، فهو كغيره لا يدل إلا بملاحظة الاختيار، ولا دلالة له بذاته على المطلوب، وحينئذ فالدليل في الحقيقة على المطلوب ـ وهو كونه تعالى عالما ـ إنما هو الاختيار. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

(١) وإلى ترجيح دليل الاختيار ذهب الإمام تقي الدين المقترح في «**شرح العقيدة البرهانية**» حيث قال: الفعل الواحد في الحقيقة يدل على كونه تعالى عالِماً قادراً مريداً، عَرَضاً واحداً كان أو جوهراً أو جسماً، مثبّجاً كان أو محكماً؛ فإذا رأينا هذا الفعل واقعاً في زمن دون زمن، وعلى شكل دون شكل، وفي جهة دون جهة، وفي محلّ دون محلّ، وعلى صفة دون صفة، ونسبة الأزمان إليه نسبة واحدة، وكذلك نسبة الأشكال، وكذلك نسبة الجهات، وكذلك نسبة المحالِّ، وكذلك نسبة الصفات، فاختصاصه ببعض الجائزات دون بعض يفتقر إلى مخصِّصٍ قطعًا. والتخصيص إمّا أن يكون بالذات على قول الفيلسوف، أو بأمر زائد على الذات؛ لا جائز أن يكون بالذات؛ إذ الموجِب هو الذي لا يخصِّص مِثلاً عن مِثلٍ، بل ما يقتضي بذاته وطبعه تتساوى نسبة المماثلات إليه، فليس تخصيصُه بعضًا بأولى من البعض الآخر ضرورة التساوي، فمقتضى الدليل على القول بالموجب الذاتي إمّا أن يوقع كل الممكنات دفعة واحدة، وهو محال لامتناع وقوع ما لا يتناهى، أو لا يوقع شيئا، وقد وقع، فهو خُلْف. كيف ونحن نعلم ضرورةً وقوع الموجودات متقدِّمة ومتأخِّرة، وتأخر مقتضى الموجب الذاتي محال، وإلا لزم تأخّر الشيء عن نفسه، وهو غاية التهافت. وإذا امتنع التخصيصُ بالذات، لزم أن يكون بأمرٍ زائد على الذات، وهي التي سمّاها الشارع إرادة. شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، ص٨١.

وكذلك إذا نظر في خلق السماوات والأرض كما أرشد الحقُّ إليه تعالى بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦]، وقال تعالى: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: ٥]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ﴾ [يس: ٣٩]، وكذلك إذا نظر إلى ما في الإنسان من عجائب الصنع والتركيب على ما يفصل في كتب التشريح، ومنافع الأعضاء وما يشتمل عليه من اللطائف الظاهرة والباطنة ممّا يطول ذكره، وبالإشارة يكتفي الألباء.

وقول «**الإمام**»: «إن الإحكام يرجع إلى مجرّد تخصص الجواهر بأكوان» ليس الأمر كذلك، بل يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصة وضروب من الصفات والأعراض على مقدار، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

ثم دلالة غير الإحكام ـ من وقوع الفعل على وفق الاختيار وإن كان مُثَبَّجًا[1] ـ لا يمنع من دلالة الإحكام عليه[2]، بل دلالة الإحكام أوضح لأنه يدل على العلم بالضرورة، والاختيار يدل عليه بالنظر[3].

وقولهم: «إذا وُجِد العمَلُ المُحكَم من الجاهل مرّة ولا يدل وجب إن لا يدل إذا وُجِد مرات» نظير قول القائل: إذا لم يفد خبر الواحد العلمَ فلا يفيد خبرُ الجماعة، وإذا لم

---

(١) المثبَّج: هو نقيض المتقَن، يقال: ثبّج خطه وكلامه، أي لم يبينه أو لم يأت به على وجهه. والاسم: الثبج. معجم متن اللغة (١: ٤٢٣).

(٢) أي على العلم.

(٣) قال الشيخ **الدسوقي**: ترتيبه أن يقال: الله فاعل بالاختيار، وكل من كان كذلك فهو قاصد لما يفعله. ينتج: الله تعالى قاصد لما يفعله. دليل الصغرى ما تقرر من البراهين القاطعة من أنه تعالى فاعل بالاختيار، لا بالعلة ولا بالطبع. ثم تأخذ هذه النتيجة وتجعلها صغرى لكبرى قياس آخر فتقول: الله تعالى قاصد لما يفعله، وكل من كان كذلك فهو عالم، ينتج: الله تعالى عالم لما يفعله، وهو المطلوب. ودليل الكبرى أن القصد إلى الشيء مع الجهل به محال. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

يروِ القليلُ من الماء فلا يروي كثيره، وإذا لم تستقل المقدمة الواحدة بالنتيجة فلا تستقل المقدمتان، والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل.

وأمّا النقض بما يتخذه النحل فنقول: ذلك أثر الإلهام كما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ [النحل: ٦٨]، أي أَلْهَمَها، والآيةُ في خَرْقِ العادة فيها، كما في النملة المخاطبة لسليمان عليه السلام، والله تعالى على كل شيء قدير، وخَلْقُ العِلْمَ لها بذلك أدلّ دليل على عِلْمِ خالِقها. كيف ومعتقدنا أن الله تعالى خالق كل شيء، والأفعالُ التي يتصف العقلاء بها كلها منسوبة إلى الله تعالى خَلْقًا واختراعًا وإن نُسِبَت إلى بعض من يتصف بها كَسْباً.

قوله: (**وَأَيْضًا إِنَّهُ فَاعِلٌ بِالاخْتِيَارِ، والمُخْتَارُ هُوَ الَّذِي يَقْصِدُ إِلَى إِيجَادِ النَّوْعِ المُعَيَّنِ، والقَصْدُ إِلَى إِيجَادِ النَّوْعِ المُعَيَّنِ مَشْرُوطٌ بِتَصَوُّرِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ، فَثَبَتَ أَنَّهُ تَعَالَى مُتَصَوِّرٌ لِتِلْكَ المَاهِيَّاتِ. ولا شَكَّ أَنَّ المَاهِيَّاتَ لِذَوَاتِهَا تَسْتَلْزِمُ ثُبُوتَ أَحْكَامٍ وعَدَمَ أَحْكَامٍ، وتَصَوُّرُ المَلْزُومِ يُوجِبُ تَصَوُّرَ اللاَّزِمِ، فَيَلْزَمُ مِنْ عِلْمِهِ تَعَالَى بِتِلْكَ المَاهِيَّاتِ عِلْمُهُ بِلَوَازِمِهَا وآثَارِهَا، فَثَبَتَ أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ**).

قد تقرر في المسألة السالفة أن الله تعالى فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار لابد وأن يكون قاصدًا لما يفعله، والقَصْدُ إلى الشيء مع الجهل به مُحال، ولا يُتصَوَّرُ القَصْدُ من الله تعالى إلّا مع العلم بالمقصود، وإن كان يُتصَوَّرُ من الحادِث مع العَقْدِ والظنِّ والوَهْمِ، فلا يتصور القصدُ من الله تعالى بناءً على ذلك كلِّه لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه، وهو نَقْصٌ يتعالى الله عنه، فتعيَّن أن يكون عالماً.

ولمّا كانت الماهيات المطلقات لا يمكن أن تدخل في الوجود إلا مع تخصيصها بزمانٍ ومحلٍّ وكيفيةٍ ووَضْعٍ ومقدارٍ، وكلُّ وجه وُجِدت عليه أمْكَنَ في العقل وقوعُها على خلافه أو مِثْله، ولا يتخصَّص إلا بالقصد إليه، وجَبَ أن يكون عالماً بها من كل وجهٍ.

وذلك أدل دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات كلِّها[١]، لا كما تقول «**الفلاسفة**» إن علمه لا يكون إلا كُلِّـيًّا.

وأما تقرير المصنف لهذه الحجة على الوجه الذي ذكره فقد اشتمل على خَلَلٍ من أوجه:

ـ **الأول**: قوله: «إن المختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين»، والمفهوم من قوله «المعين» أنه المتميز بما صار به نوعًا عن سائر الأنواع، والنوعُ لا يصح إيجادُه من حيث هو نوع، فإنه لا وجود له من حيث هو كذلك إلا في العلم، أمّا في الخارج فلا يوجد مجرَّدًا، ومتى تشخَّصَ صارَ مانِعًا من الشَّرِكَة فلا يكون نَوعًا، فالفاعِلُ إنما يقصد إلى إيجَادِ أشخَاصِ الأنواع.

ـ **الثاني**: قوله: «فثبت أنه تعالى متصوِّر للماهيات» فيه إطلاق التصوُّر على علم الباري، وإنه لا يسوغ فإنه لفظ مُوهِمٌ بانطباع صورة الشيء في النفس، وهو ممتنع على الله تعالى. وإن أريد به معنى تصح نسبته إلى الله تعالى فلا يجوز إطلاقُه مع إيهامه لأنه لم يَرِد فيه توقيف من الشرع.

---

(١) قال الشيخ **الدسوقي**: حاصل هذا الدليل أن الإنسانية ـ التي هي ماهية كلية ـ لا يمكن أن تتصف بالوجود إلا بعد تخصيصها بزمان معين دون غيره من الأزمنة، ولا يكون ذلك إلا بعد العلم بهذا الزمان، وبعد تخصيصها بمحل كزيد مثلا، ولا يكون ذلك إلا بعد العلم بزيد، وبعد تخصيصها بالكيفية المخصوصة ـ أي بالبياض مثلا ـ ولا يتأتى ذلك إلا بعد العلم بتلك الكيفية المخصوصة كالبياض مثلا، وبعد تخصيصها بالوضع من كون الرأس أعلى والرجلين أسفل، ولا يتأتى تخصيصها بذلك إلا بعد العلم بذلك الوضع وهكذا، فتخصيصها بما ذكر لازم للعلم بما ذكر، فيلزم من ذلك أن الله تعالى يعلم الجزئيات والكليات وجميع المعلومات، خلافا للفلاسفة الذين يقولون إن علمه تعالى لا يتعلق إلا بالماهية الكلية وبالأمور المجملة، فكوم الرمل مثلا يعلمه عندهم مجملا، ولا يعلم كم هو محتو على عدد، فعلمه لا يتعلق عندهم بالجزئيات. واستدلوا على ذلك بأن الجزئيات يعرض لها التغير فيلزم على ذلك تغير علمه تعالى. وردّ ذلك بأنه لا يلزم من تغير المعلوم تغير نفس صفة العلم. (حاشية على شرح الكبرى).

ـ **الثالث**: قوله: «إن تصور الماهيات يستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام، وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم، فيلزم من علمه بتلك الماهيات علمه بلوازمها وآثارها» فيه تصريح بأن الله تعالى يعلم بعض الأشياء بالذات وبعضها بالعَرَضِ كما يقع في العلم الحادث، وأنه يحتاج في علمه ببعض الأشياء إلى واسطة، وعِلْمُ الباري تعالى مُنَزَّهٌ عن جميع ذلك، لا يوصف بكونه مدلولاً ولا ضروريا ولا نظريا، وليس عِلْمُه بالأشياء من الأشياء، بل الأشياءُ واقعة على وفق عِلْمِه، يعلم ما كان، وما يكون، وما هو كائن، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون؛ كما أنبأ عن قوم فقال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٨]، ونِسبَةُ عِلْمِه إلى جميع ذلك نسبَةٌ واحِدَةٌ، لا دليل فيها ولا مدلول.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

أَنْكَرَتِ الفَلاسِفَةُ كَوْنَهُ تَعَالَى عَالِماً بِالجُزْئِيَّاتِ).

المعنيُّ بكون العلم جزئـيّاً أن يكون مفهوم متعلَّقه مانِعًا من وقوع الشَّرِكَة فيه، والمعنيُّ بكونه كليًّا أن يكون مفهومُ متعلَّقِه غير مانِعٍ من وقوع الشَّرِكة فيه.

وقد يقسمون العلم إلى تفصيلي وجملي أيضاً، والمعنيُّ بالعلم التفصيلي: عِلْم بالشيء من جميع وجوهه. وبالجملي:العلم به من بعض وجوهه، وحاصله أن يكون المعلوم من وجه مجهولا من وجه.

إذا تقرر هذا فمذهب «**أهل الحق**» وهم جمهور «**الأشعرية**» أن الله تعالى عالمٌ على الحقيقة، وله عِلْمٌ قديم متعلِّقٌ بجميع المعلومات على الإحاطة والتفصيل، وهو مع إحاطته واحِدٌ في نفسه، والكثرة في التعلُّقات والمتعلَّقات.

والمخالف لهم في هذا المعتقد فرق:

ـ **الفرقة الأولى**: قدماء «**الفلاسفة**» النافون لعلم الله تعالى، وعندهم أنّ واجب الوجود مُوجِبٌ، والموجب لا يحتاج في تأثيره إلى شعور بأثره، كاقتضاء ذات الشمس الإضاءة عند من يعتقد أنّ ذاتها علّة لذلك، لا تحتاج إلى شعورها بأثرها.

وقد تقدم الرد عليهم بإثبات أنه تعالى فاعِل مختار، وبيَّنا أنّ متأخريهم من «**فلاسفة الإسلام**» وغيرهم لا يريدون بوصفه تعالى بالعلم حقيقة. والمعنيّ بـ«**فلاسفة الإسلام**» الحاقنون لدمائهم بإظهار الإسلام كـ«**ابن سيناء**» و«**الفارابي**» ونظائرهم من «**الباطنية**» الذين لا يصفون الباري تعالى بصفة إثباتية، وكلهم يلبِّسون بإطلاق أنّ الباري تعالى عالمٌ كما ورد الكتاب العزيز فيؤوِّلونه ويحملونه على غير حقيقته، وهم النافون لعِلْمِه تعالى بالجزئيات لاعتقادهم أنّ الجزئيات تتغيَّر، وتغيُّرُها يُوجِبُ تغيُّرَ العلم بها، وذلك يوجب

طريان التغيُّر على الواجب لذاته. قالوا: ولأن العلم بالجزئي انطباعُ صورته أو مثاله في النفس، والصورة مركَّبة، ولا ينطبع المركب إلا في مركب، والواجب لذاته غير مركب.

وقولهم: «إنه عالم بالكليات لا غير» وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عنه يرجع إلى أنه يعلم ذاته التي هي مبدأ لجميع الممكنات، فعِلْمُه بها من هذا الوجه يكون عِلْمًا بجميع الممكنات من هذا الوجه، لا أنّ الممكنات بخصوصاتها معلومة له. وفسروا معنى كونه عالماً بذاته بأن ذاته غير محجوبة عنه لأن الحجاب هو المادة وعلائقها، ولا مادة لذاته.

وقد أقمنا الدليل على أنه تعالى فاعل بالاختيار، وبينا أن الأفعال مختصة بوجوه من الإمكان، وكلها من أثر الاختيار، ولا يصح ذلك إلا مع كون فاعلها عالِمًا بها. وسنبين أنّ تغير المعلوم في نفسه لا يقتضي تغيُّرًا في العِلْمِ الأزَلِيِّ، فإنه تعالى يعلم أحوال الممكن في أزله على ما هو عليه، وعلى ما يكون في كل وقت، فلا يتجدد شيء في العلم، والواقع مطابق لِمَا علمه.

وردُّ العلم بالشيء إلى انطباع الصورة محال، فإنّ العلم كما يتعلق بالموجود يتعلق بالمعدوم، والشاهد والغائب، ولا صورة للمعدوم. ولأن العلم معنى واحد يقوم بالجزء الفرد، وقبوله لنفسه أو لازِم نفسه وإلا تسلسل إن كان لعارِضٍ. ولا يتوقف قيامه به على بنية مخصوصة، فإنّ حاصلها ضم أجزاء إليه على كيفية مخصوصة، وشرط الشيء لا يصح أن يكون في غير محلِّه وإلا لجاز أن تقوم الحياة بمحلٍّ ويقوم العلم بمحلٍّ غيره غير حيٍّ. وما ذكره المصنف من الاحتجاج يأتي تقريره والكلام عليه إن شاء الله عزَّ وجل.

ـ **الفرقة الثانية**: من «**المعتزلة**» قالوا: إنه عالِمٌ على الحقيقة. غير أنهم قالوا: إنه عالِمٌ لِنفسه، ومنهم من يقول: بِنفسه. ومنهم من امتنع أن يقول لنفسه أو بنفسه لاعتقادهم أنّ ذلك يُوهِم بتعليل هذه الحالة، وهي واجبة والواجب لا يعلل، فأثبتوا ذلك حالاً للنفس مع نفي العلم. وكذلك قولهم في كونه قادراً وحيًّا. وأما كونه مريداً فلم يصر منهم أحد

إلى أنه مُريد لنفسه غير «**النجار**»، فلما رُوجِع فيه فسره بأنه غير مغلوبٍ ولا مستكرَهٍ. ومنهم من ردَّ كونه سميعًا بصيرًا إلى كونه عالمًا على وجه، ومنهم من ردَّه إلى أنّ معناهما أنه حيٌّ لا آفة به. وكلُّهم متفقون على أنه متكلِّم بكلام حادِث يخلقُهُ في جمادٍ لأنهم لم يَعقِلُوا كلاماً خارجاً عن الحروف والأصوات، ويمتنع قيامها به لحدوثها، أو بحيٍّ غيره فتكون صفة لذلك الحيِّ، أو تقوم بنفسها فيكون قلباً لحقيقتها.

والردُّ على هؤلاء أنه سبحانه لو ثبت لذاته أخص وصف العلم وهو الكشف للأشياء على ما هو عليه، وأخص وصف القدرة وهو تأتِّي وقوع الممكنات باعتبارها، وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم، بل هو عندهم علة لثبوته، فيلزم أن تكون ذاته علماً وقدرةً وحياةً. ولما استشعر «**أبو الهذيل**» منهم ذلك الإلزام قال: هو عالم بِنفسه، وليست ذاته علماً.

وخالفهم «**أبو هاشم**» وأثبت له تعالى حالاً هي أخص وصفه توجب له كونه عالمًا قادراً حياً. ولا يصح أن يكون الحال علة فإن العلة تقتضي معلولها لصفة نفسها، فلو اقتضت حالاً معلولةً بها لزم إثبات الحال للحال، وتكون ذاتاً لا حالاً.

ـ **الفرقة الثالثة**: ذهب «**جهم بن صفوان**» و«**هشام بن الحكم**»[1] إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى بعدد المعلومات المتجدِّدة، كلها لا في محل، ويتصف بأحكامها، مع الاتفاق معنا أنه في أزله عالمٌ بذاته وصفاته والدائمات التي لا تتغير وبما سيكون. قالوا: والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لأن العلم بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم، والعلم بكونه يستلزم كونه موجودًا، فلو كان عينه لزم أن يكون أحدهما قد تعلق بالشيء على خلاف ما هو به.

---

(١) هو: هشام بن الحكم الشيبانى الكوفى، (ت١٩٠هـ) متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية فى وقته. من مؤلفاته: الإمامة، القدر، الشيخ والغلام، الرد على المعتزلة فى طلحة والزبير، الرد على الزنادقة، الدلالات على حدوث الأشياء. الأعلام (٨: ٨٥).

وهذه المقالة باطلة من أوجه:

ـ **الأول**: أنه لو استغنى عِلْمُه في وجوده عن محل يقوم به لاستغنى كل معنًى، وذلك قلبٌ للأجناس.

ـ **الثاني**: أنه لا فرق بين تجدُّدِ الأحكام الحادثة على الذات وبين تجدد المعاني في استلزام حدوث ما اتصفت به؛ لأن الأحكام حادثة كما أنّ المعاني حادثة، والقابل للحوادث إنما يقبلها لنفسه أو لازِم نفسه وإلا لتسلسل، وما قبل الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث.

ـ **الثالث**: أنّ العلم الحادث يحتاج في وجوده إلى تقدُّمِ عِلْمٍ عليه؛ إذ الفاعل بالاختيار لابد أن يكون له عِلمٌ بما يختاره سابِقٌ على إيجاده، فإن كان العلم الذي هو شرط في حصوله نفسُه لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره لزم الدور أو التسلسل. وهذا جارٍ في كل صفة يتوقف الخَلْقُ والإبداعُ عليها إذا قُدِّرَ حدوثُها، كما تقول «**معتزلة البصرة**» في حدوث الإرادات لله تعالى لا في محلٍّ، وكما تقول «**الكرامية**» بحدوثها وحدوث «كن» في ذاته.

ـ **الرابع**: أن الملجئ لهما إلى ذلك زعمهما أن العلم بالمستقبل يستلزم عدم المعلوم، والعلم بالكون الحالي يستلزم وجود المعلوم، وهم يزعمون أنّ ذلك العلم الحادث لابد وأن يتقدم وجوده على وجود ذلك الحادث بزمان. وإذا كان كذلك فنسبته إليه نسبة استقبالية، فالمحذور الذي فرّوا منه لازم لهم.

ـ **الخامس**: أنه إذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن تنافٍ من حيث التعلق، وقد سلّمتم أن الباري سبحانه وتعالى في أزله عالمٌ بما سيكون، فبعد الكون هل يبقى علمه بما سيكون أو لا؟ فإن بقي لزم أن يكون أحدهما تعلّق بالشيء على خلاف ما هو به على زعمكم، وإن لم يبقَ لزم عدمُ القديم.

ـ **السادس**: وفيه كشف الغطاء عن مثار الشبهة، أن نقول: الباري تعالى في أزله يعلم وجود الشيء مضافاً إلى وقته المعيّن، كما يعلمه مضافاً إلى محلِّه المعيَّن، ويعلم أنّه معدوم قبل وجوده، وإن كان ممّا لا يبقى فيعلم عدمَه بعد وجوده، فليس عِلْمُه مظروفًا بالزمان، بل عِلْمُه تعلَّق بإيجاد الموجود مضافًا إلى الزمان، فالإضافة إلى الزمان صفة للفعل، لا ظرفٌ للعِلم، فليس عِلْمُه زمانيًّا فيوصف بالماضي والحاضر والمستقبل.

وإنما منشأ هذا الغلط من حيث الإخبار عن ذلك التعلق المخصوص بالقول اللفظي، فإن تقدَّم زمنُ الإخبار عنه على زمن وجود ذلك الفعل سمِّي الإخبارُ مستقبلاً، وإن تأخر سُمِّي ماضيًا، وإن قارن سُمِّي حالاً، فالماضي والمستقبل والحال تسميات تَعرِضُ باعتبار الإخبار عنه، أمّا تعلق العلم بوجوده في الزمان المعين فشيء واحد.

يقرر ذلك أنّا لو قدّرنا عِلْمَنا بقدوم زَيْدٍ عند طلوع الشمس من يوم كذا بإنباءِ صادقٍ، وقدَّرنا دوام ذلك العلم لنا من غير أن يَعرِض لنا سهو أو غفلة لم نحتج عند قدومه إلى تجدُّدِ علم بقدومه، بل وقع ما علمناه، فمتعلَّقُ العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد وهو قدوم زيد في وقت كذا.

ـ **الفرقة الرابعة**: ساعَد «**أبو سهل الصعلوكي**» من «**الأشعرية**» على أنّ الباري سبحانه وتعالى عالمٌ بجميع المعلومات التي لا تتناهى على وجه التفصيل، إلا أنه صار إلى إثبات علوم لا نهاية لها قديمة. ورُدَّ عليه بأنّ دخول ما لا يتناهى في الوجود محال. وبأنّ القائل قائلان: قائل بإثبات العلم القديم مع وحدته، وقائل بنَفْيِه، أمّا إثباتُ علوم لا نهاية لها قديمة فمُجمَع على بطلانه.

والرد الأوّل فيه نظر، فإنّ الذي قام الدليل على استحالته وجودُ حوادث لا نهاية لها، وبيّنوا الاستحالة فيها بوجوهٍ لا تطَّرِدُ مع فَرْضِ القِدَمِ، من تقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرُّقِ الأقل والأكثر إلى ما لا يتناهى، فإنّ فرضَ نَفْيِ

الواجب محال، بخلاف الحادث[١].

وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها. وكذلك الاستدلال بأنّ كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم. كل ذلك لا يمكن تقريره هنا، فالوجه الاعتماد في الردِّ على الوجه الثاني وهو الإجماع[٢].

---

(١) في هذا الكلام إشارة إلى أن برهان القطع والتطبيق يجري فقط في الحوادث التي كانت أصلا معدومة قبل أن تدخل الوجود، كحركات الأفلاك الحادثة مثلا، ولا يجري ذلك البرهان في علوم قديمة لا نهاية لها كما ادعى أبو سهل الصعلوكي، وذلك أنا إذا أجرينا برهان القطع والتطبيق على حركات الأفلاك الحادثة مثلا وقطعنا بعض الحركات وفرضناها غير داخلة في الوجود، كان ذلك فرضاً ممكنا لأنها كانت قبل حصول ذلك القطع غير داخلة في الوجود، فالذي فرضناه ممكن، وأمّا العلوم القديمة ـ على فرض صحة الدعوى ـ فهي واجبة لا تقبل العدم والنفي، وفرض نفي الواجب محال.

(٢) دعوى الإجماع لا يمكن اعتمادها في الرد على مسألة تعدد العلوم القديمة، والصواب الاعتماد على البراهين العقلية الدالة على وجوب وحدة الصفات ووجوب عموم تعلقها، فعند ذلك تضمحل شبه تعدد العلوم القديمة من أساسها، فإنها مبنية على عدم عموم تعلق العلم الواحد بكل معلوم. وقد تكفل «**الإمام السنوسي**» بيان ذلك فقال في إثبات وجوب الوحدة لكل واحدة من الصفات الأربع التي يتوقف عليه الفعل، بمعنى أن الله تعالى يقدر على جميع الممكنات بقدرة واحدة، ويخصصها بإرادة واحدة، لا بقدر وإرادات متعددة، ويعلم جميع المعلومات بعلم واحد، لا بعلوم متعددة: «إثبات هذا المطلب من أوجه:

ـ **أحدها**: أنها لو تعددت الصفة في حقه تعالى لزم اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل؛ لأن القدرة الواحدة والإرادة الواحدة والعلم الواحد يجب عموم تعلق كل منها فيما تصلح له لما عرفت، فلو وجدت قدرة ثانية أو إرادة ثانية أو علم ثان وكانت الحقيقة متحدة والمحل متحدا والمتعلق متحدا لزم اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل ضرورة.

ـ **الثاني**: لو تعدد الصفة فإما أن تتعدد بعدد المتعلق، فتتعدد القدرة مثلا بعدد الممكنات وكذا الإرادة، ويتعدد العلم بعدد المعلومات، أو تتعدد بعدد دون ذلك، والأول يلزم عليه دخول ما لا نهاية له عددا في الوجود، والافتقار إلى مخصص لأن كل واحدة من الصفات يصح أن تتعلق بما تتعلق به الأخرى، فاختصاصها بما اختصت به يستلزم الافتقار إلى الفاعل المخصص، وذلك =

ـ **الفرقة الخامسة**: ذهب «**الإمام**» في آخر أمره إلى أن الباري سبحانه وتعالى يعلم ما وُجد من الممكنات على وجْهِ التفصيل، وما عَلِمَ أنّه لا يوجد من الممكنات فالعِلْمُ يَسْتَرْسِلُ عليه. فلم يجمع للبارئ سبحانه بين العلم بالتفصيل وعَدمِ النهاية، بل الذي يَعْلَمُهُ على التفصيل مُتنَاهٍ، والذي لا يتناهى يَسْتَرْسِلُ العِلْمُ عليه، ولا يوصف بأنه معلوم على التفصيل.

قال: «والذي يدل على استحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود يُحِيلُ دخولَ ما لا يتناهى في العلم»، وعنى به أنّ دليل القطع والتطبيق مُطَّرِدٌ في المعلومات إذا فرضت لا تتناهى، وأنه جارٍ فيها كما يجري في حوادث لا تتناهى.

وما صار إليه لا يتم له، فإن أكثر الأصحاب لا يتمسكون بهذه الطريقة إلا على وجه الإلزام لـ«**الفلاسفة**»، فإنهم احتجُّوا على استحالة جِسمٍ وبُعْدٍ لا يتناهى بذلك، فألزمهم الأصحاب جريان ذلك في حوادث لا تتناهى. واعتمادُ الأصحاب في إبطال حوادث لا أول لها على أنّ ما وُجِدَ منها ـ كحركات الأفلاك مثلاً ـ فقد انقضى، والجَمْعُ بين عدم النهاية والانقضاء محال، وهذا لا يوجد في معلومات الباري تعالى.

ثم لو سُلِّم له صحة برهان القطع والتطبيق ولزوم تطرُّقِ الزيادة والنقص لما لا يتناهى فلا يتمشَّى له في معلومات البارئ سبحانه تعالى، فإن حاصل هذا الدليل برهان خُلْفٍ عند المنطقيين، ومعنى برهان الخُلْفِ أن تأخذ مذهبَ الخصم مقدِّمةً وتضيف إليه مقدمةً أو مقدماتٍ صادقة، فينتج كذباً، فتقول: الكذب والخلل إما أن يكون منشؤه من

= يستلزم حدوثها وهو محال. والثاني يستلزم الافتقار إلى المخصص باعتبار العدد الخاص لجواز أن يكون العدد أقل أو أكثر، واعتبار اختصاص كل صفة بمتعلق خاص مع جواز أن تتعلق بغيره.

ـ **الثالث**: لو تعددت الصفات الأزلية لزم التمانع في تعدد القدرة والإرادة حسب لزومه في تعدد الإله سواء بسواء، فيلزم العجز عن الإيجاد كما سبق، وإذا لزمت الوحدة في القدرة والإرادة لزمت الوحدة في سائر الصفات؛ إذ قبول الذات لها نفسي لا يختلف». **شرح واسطة السلوك**، ص٣٠.

صورة هذا الدليل أو من مادته، وصورته صحيحة لا خلل فيها، فإنها من التركيب المنتج لا العقيم، فتعيّن انحصار الخلل في مادتِه، ومادتُه المقدمات التي رُكِّب منها، وكل مقدمة فيه غير مذهب الخصم صادقة، فانحصر الكذب والخلل في دعوى الخصم، وإذا كان كاذباً فنقيضه صِدْقٌ وحَقٌّ، وهو ما صرنا إليه. ونحن إذا قطعنا بعض الحركات وفرضناها غير داخلةٍ في الوجود كان فَرْضًا ممكناً، فإنها كانت قبل حصول ذلك القطع كذلك، فالذي فرضناه ممكنٌ، وفَرْضُ خروجِ بعض معلومات البارئ تعالى عن علمه محال عند مخالِفه ولم يُبَرهَن عليه، وتعلُّقُه واجِبٌ، وفَرْضُ نَفْيِ الواجبِ محال، فإذا أنتج دليله محالاً لم يتعين أن يكون من نفس مذهب مخالِفه، بل جاز أن يكون ممّا أضافه من المقدمات التي لم يبرهِن عليها ولا سُوعد على تسليمها.

وبالجملة فالمعلوم لا من حيث التفصيل مجهول من حيث التفصيل، وإذا لم يوصف البارئ تعالى بالعلم بذلك الوجه لزم اتصافُه بضده، وهو نقص تعالى الله عن ذلك. ثم إذا كان ما اسْتَرْسَل العلمُ عليه غير معلوم من ذلك الوجه فيتعين أن يكون مجهولا، ويكون بجَهْلٍ قديم، والقديمُ يمتنع زوالُه، فلا يصح أن يَعْلَمه من ذلك الوجه، ولا يُتصوَّرُ إيجادُه بدون العِلْمِ بذلك الوَجْهِ، فيلزم أنّ كل ممكن علم أنه لا يقع لا يوصف بصحة الاقتدار على إيقاعه، ولزم قول «**الفلاسفة**» أنه ليس في الإمكان إلا ما وُجِد.

فإن قيل: إنما يلزم أن تكون الجهة التفصيلية مجهولة أن لو تصور في المعدومات جهات تفصيلية ليقال إنها معلومة أو غير معلومة، أمّا إذا لم تتحقق في المعدومات تميزات فلا شيء ثَمَّ يوصف بأنه معلوم أو مجهول. قال «**المازري**» في بعض كتبه في توجيه هذا العذر له: إنّ جهات الامتياز في آحاد البياضات والسوادات التي لا تتناهى وكذلك أشخاص كل نوع لا تتناهى من المعاني إنما هي بالإضافة إلى محلٍّ أو زمان، وهي في العدم لا توصف بذلك فلا تميز لها، ولا يُعلَم منها إلا كونها حقيقة عامة. وهذا معنى استرسال العلم على آحادها على أحد التفسيرين.

وهذا أيضاً ضعيف، فإنّ الممكن الذي يُسلَّمُ وجوده مضافاً إلى الزمان والمكان لابد وأن يكون معلوماً متميّزًا لقاصده عن غيره قبل وجوده ليصح إيجادُه مقيَّدًا بذلك، فإن إيجاد المطلقات محال. فقوله: «إنه في العدم لا تميز له» لا يصح لأنه إذا كان لا يقصد إليه إلا بعد تميُّزِه، ولا يتميَّزُ إلا بعد وجودِه، فيدور ولا يصح حينئذ إيجادُه.

نعم لا تميُّزَ له في الخارج، أمّا في العلم فالمعدومات متميِّزَة، وتميُّزُها بالإضافات، وقد تكون تقديرية لنا، وهي معلومة له، كما نعقل شريك الإله ونقضي باستحالة وجوده وتميُّزِه عن شريك لنا.

وتعميم بعضهم العلم بمعنى الصلاحية ـ أي أنه صالح لأن يُعلَم به ما يتجدّد كما صار إليه «**الفخر**» ـ غير مرضيّ عند المحققين، فإنّ الصالح لأن يُعلَم غير معلوم، فيلزم الاتصاف بالجهل به، وهو نقص.

وأما ما صار إليه «**الفخر**» من أنه لا معنى لاتصافه بالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر إلا النسبة المخصوصة الحاصلة بين المتعلّقات وبين الذات، وأنها تتجدد عند تجدُّدِ متعلّقاتها، فسيأتي بيان ما فيه من الاستحالة في موضعه إن شاء الله تعالى.

عدنا إلى ذكر حجج المصنِّف على من ينفي علمه تعالى بالجزئيات.

قوله: (**وَلَنَا فِي إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّهُ تَعَالَى هُوَ الفَاعِلُ لِأَبْدَانِ الحَيَوَانَاتِ، وفَاعِلُهَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِهَا، وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ تَعَالَى عَالِمٌ بِالجُزْئِيَّاتِ**).

يحتاج إلى تقييد المقدمتين فنقول: فاعِل لأبدان الحيوانات بالاختيار، وفاعِلُها بالاختيار يكون عالماً، وإلا فما يفعل بطبعه وذاته لا يحتاج إلى الشعور بفعله. لا يتم الدليل إلا بذلك، وقد قررناه على هذا الوجه، وهو جار في جميع الممكنات من الحيوانات وغيرها.

قوله: (**الثَّانِي: أنَّ العِلْمَ صِفَةُ كَمالٍ، والجَهْلَ صِفَةُ نَقْصٍ، ويَجِبُ تَنْزِيهُهُ تَعَالَى عَنِ النَّقَائِصِ**).

يَرِدُ عليه: إنّما يكون العلم بالجزئيات صفة كمال لو صح اتصافُه بذلك، فلم قلت أنه يصح؟! وسَنَدُ المَنْعِ أنه يلزم من اتصافه بذلك التغيُّرُ عند تغيُّرِ المعلوم، أو انطباع المركب المنقسم في ما لا ينقسم.

والجواب: لا نزاع في أن العلم صفة كمال، وما ذكرتموه من الوجهين في الاستحالة تقدّم الجواب عنهما.

قوله: (**الثَّالِثُ: أنَّ كَوْن المَاهِيَّةِ مَوْصُوفَةً بِالقُيُودِ الَّتِي صَارَتْ لِأَجْلِهَا شَخْصاً مُعَيَّناً واقِعاً في وقْتٍ مُعَيَّنٍ مِنْ مَعْلُومَاتِ ذَاتِ الله تَعَالَى، إمَّا بِوَاسِطَةٍ أَوْ بِغَيْرِ واسِطَةٍ. وعِنْدَهُمْ أَنَّ العِلْمَ بِالعِلَّةِ يُوجِبُ العِلْمَ بِالمَعْلُولِ، فَوَجَبَ مِنْ عِلْمِهِ تَعَالَى بِذَاتِهِ عِلْمُهُ بِهَذِهِ الجُزْئِيَّاتِ**).

واعلم أن هذا الوجه ليس برهانيا، وإنما هو إلزامٌ منه لهم على زعمهم على أصولهم. ولابد من معرفة أصولهم ليتحقق أن ما ذكره هل هو لازم لهم أم لا. وحاصل ما تقوله «**الفلاسفة**» في هذه المسألة أن واجب الوجود لا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إمّا متقوِّمة بما يعلم أو عارِض لها أن يعلم وكلاهما محال، بل كما أنه مبدأ لكل موجود فيعلم من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ لجميع الموجودات الثابتة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها وأشخاصها، ولا يجوز أن يكون عالمًا بهذه المتغيِّرات مع تغيُّرِها حتى يعلمها تارة موجودة وتارة يعلمها معدومة، ولكل من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا تبقى واحدة من الصورتين مع وجود الأخرى، فيكون واجب الوجود متغيِّر الذات، بل هو إنما يعلم كل شيء عِلْمًا كُلِّـيًّا فعليا لا انفعاليا.

قالوا: ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي بهذا الاعتبار، ولا يَتبَعُ عِلْمُه معلوماً، بل يَسْتَتْبِعُه، ولا يُكْسِبه غَيْرُه صفةً، بل يُكْسِبُ هو غيرَه، ولا يتغير بتغير المعلوم، ولا

يتعلق بأمر معيَّن من حيث هو معيَّن شخصي حتى لو زال الشخص زال عِلْمُ.

قالوا: وهذا كمن عرف أن القمر إذا اجتمع مع الذنب في برج واحد، وكانت الشمس في برج تقابله وقع خسوف القمر، فالعلم بهذا من هذا الوجه لا يتغير بحدوث الخسوف، فكذلك كل علم كُلِّي. ثم الجزئي يندرج تحت الكلي على سبيل التضمن، فيصير الكل معلوما على هذا الطريق.

فمن قال منهم: «إنه لا يعلم إلا ذاته» أراد أنه يعلم أنه مبدأ، وعِلْمُه ذلك هو المُوجِبُ لحصول ما يَصْدُر عنه. ومن قال منهم: «إنه يعلم الكليات دون الجزئيات» أراد ما قررناه آنفا. ومن قال منهم: «إنه يعلم الكليات والجزئيات» أراد الكليات مقصودا والجزئيات ضمنا، أي يعلم ذاته مبدأ وما يصدر عنه، إلا أن ذلك على وجه.

قال «**ابن سينا**» ـ وفيه جواب عن ما ألزمه «**الفخر**» على ما أشرنا إليه من أصولهم ـ: الرب تعالى عالم بالموجودات، لكن علمُه بها علمٌ لزوميٌّ عن علمه بذاته، غير مفصّل للصور، فإنه يعلم ذاته على ما هي عليه، وهو مبدأ للموجودات بأسرها، فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير أن تترتب للموجودات صور في ذاته حتى يلزم منه كثرة، فإن العلم بلوازم الشيء إذا لم يكن متوجها نحو تلك اللوازم قصدا، بل حاصلا من العلم بلزومها، لم يكن زائدا عليها.

فعلى هذا قول «**الفخر**» إلزاما لهم: «إن كون الماهية موصوفة بالقيود التي صارت لأجلها شخصا معيَّنًا واقعا في وقت معيَّنٍ من معلومات ذات الله تعالى على التفصيل إما بواسطة أو بغير واسطة» ممنوع؛ فإن الخصم لم يسلّم له أنها معلومة بعينها، بل من حيث إنه مبدأ لها لا غير، فلم يلزم من عِلْمِه بذلك عِلْمُه بصفاتها الجزئية التي كانت بها شخصا، بل الاعتماد في الردِّ عليهم ما تقدَّمَ تقريرُه من أنّه فاعل بالاختيار.

قوله: (**احْتَجُّوا بِأَنَّهُ لَوْ عَلِمَ كَوْنَ زَيْدٍ جَالِساً فِي هَذَا المَكَانِ فَبَعْدَ خُرُوجِ زَيْدٍ مِنْ هَذَا**

المَكَانِ إنْ بَقِيَ ذَلِكَ العِلْمُ فَهُوَ جَهْلٌ، وإنْ لَمْ يَبْقَ فَهُوَ تَغَيُّرٌ).

هذه الشُّبْهَة هي عَيْنُ شُبهَة «**جَهْم**» و«**هشام**» وأتباعهما الموجبة لهم التزام علوم حادثة لله تعالى بعدد الحوادث، وقد تقدم الجواب عنها، وقررنا أنه تعالى يعلم في أزله ذلك المعيَّن على ذلك الوجه مضافاً إلى الزمن المعيَّن، ويَعلَمُه على الحال الثانية مُضافاً إلى الزمن الثاني، والأحوال بأسرها معلومة له في الأزل، فالعلم قد تعلق به موجوداً حال وجوده كما تعلق به معدوماً حال عدمه، فلم يتغيَّر في علمه شيء ولا تجدَّد له شيء، بل المتجدِّدُ المعلومُ على الوجه الذي عَلِمَهُ.

وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محمد: ٣١] أي: لِيقَعَ ما عَلمَهُ على ما عَلِمَهُ. أو ليَعْلَمَ أولياؤُه. فحَذف المضاف وأضاف العِلْمَ إليه تشرِيفًا[١]، كما قال: «استطعمتك فلم تطعمني»[٢] أي جاع عبدي فلم تطعمه.

قوله: **(وَالجَوَابُ: لِمَ لا يَجُوزُ أنْ يُقَالَ: إنَّ ذَاتَهُ المَخْصُوصَةَ مُوجِبَةٌ لِلعِلْمِ بِكُلِّ شَيْءٍ بِشَرْطِ وُقُوعِ ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَعِنْدَ حُصُولِ كُلِّ واحِدٍ مِنَ الأحْوَالِ تَقْتَضِي ذَاتُهُ المَخْصُوصَةُ العِلْمَ بِتِلْكَ الأحْوَالِ)**.

ذِكْرُ هذا الجواب والاقتصار عليه في دَرْءِ هذه الشبهة إن كان يعتقد صحته ففيه مخالفة لقواعد المتكلمين من أوجه:

ـ **الأول**: أن فيه التزاماً بأنه عالِمٌ بِذاته، كما صار إليه «**المعتزلة**».

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض.

(٢) وهذا التفسير هو الذي اختاره الإمام الطبري في تفسيره فقد جاء فيه: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ **يقول: حتى يعلم حزبي وأوليائي أهل الجهاد في الله منكم وأهل الصبر على قتال أعدائه فيظهر ذلك لهم، ويُعرَف ذوو البصائر منكم في دينه من ذوي الشك والحيرة فيه، وأهلُ الإيمان من أهل النفاق.** جامع البيان، (٢١: ٢٢٤).

ـ **الثاني**: نفي حقيقة العلم الذي هو صفة وجودية زائدة على الذات. وأن عموم تعلقه بالمعلومات قبل وجودها بمعنى الصلاحية، بمعنى أنّ الذات صالحة أن تعلم أن زيداً جالس في الدار عند حصوله فيها، لا أنه يعلم في أزله كونه جالساً فيها في ذلك الوقت. وذلك يستلزم الجهل بذلك أزلاً.

ـ **الثالث**: أنّ علمه بذلك نِسَبٌ متجدِّدَةٌ مشروط تجدُّدُها بحدوث ما انتسبت إليه، وقد قرَّر أن النسب لا ثبوت لها في الأعيان، فالعِلْمُ لا ثبوت له إذاً في الأعيان.



قوله: (**المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:**

إِنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِجَمِيعِ المَعْلُومَاتِ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى حَيٌّ، والحَيُّ لا يَمْتَنِعُ كَوْنُهُ عَالِماً بِكُلِّ واحِدٍ مِنَ المَعْلُومَاتِ، والمُوجِبُ لِكَوْنِهِ عَالِماً هُوَ ذَاتُهُ المَخْصُوصَةُ، إِمَّا بِغَيْرِ واسِطَةٍ).

يعني كما تقول «**المعتزلة**» أنه عالم لنفسه.

قوله: (**أَوْ بِوَاسِطَةٍ**).

يعني كما تقول «**الأشعرية**» أنه عالم بعلم.

قوله: (**وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ تَكُنْ ذَاتُهُ المَخْصُوصَةُ بِاقْتِضَاءِ العِلْمِ بِبَعْضِ المَعْلُومَاتِ أَوْلَى مِنِ اقْتِضَاءِ العِلْمِ بِسَائِرِ المَعْلُومَاتِ، فَلَمَّا اقْتَضَى العِلْمَ بِالبَعْضِ وجَبَ أَنْ يُقْتَضَى العِلْمُ بِالكُلِّ، وهُوَ المَطْلُوبُ**).

يَرِدُ عليه أن الاقتصار في تقرير عموم عِلْمِه تعالى على ما ذَكرَه ينتقض بعلم الواحد منا، فإنه حيٌّ، والحيُّ لا يمتنع كونه عالِماً بكل واحد من المعلومات على زعمه، وأن ذلك لا يتم إلا إذا كانت هذه القضية التي ذكرها بصيغه الإهمال عامة، فإنها إن لم تعم كان دليله مركباً من جزئيتين ولا ينتج، فإنه إذا قال: الباري حيٌّ، وبعضُ الحيِّ لا يمتنع أن يكون عالِماً بجميع المعلومات، قيل له: فلم قلت إن محل النزاع من هذا البعض؟! ولم يقيِّد عمومها بشرط يُخرِج الحادِث، فيلزمه أن يكون العبد عالماً بجميع المعلومات بعين ما ذكر، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

وقد احتج الأصحاب على عموم علمه بوجهين:

ـ **أحدهما**: أنه عالِمٌ بعِلْمٍ واحد. وهذا يدرأ النقض. ونسبة ذلك العلم إلى جميع المعلومات نسبة واحدة من أنها صفة تتعلق بالشيء على وجه الإحاطة، فلو لم يعلم لكان تخصيصه بالبعض إمّا لموجب فيلزم قيام المعنى بالمعنى، أو بالفاعل المختار، وكل ما كان

من أثر الفاعل المختار يكون حادثا، وذلك يقتضي الحاجة، وكل محتاج ناقص، وذلك مناف للاستغناء المطلق الواجب له.

ـ **الثاني**: أنه حيٌّ، وكُلُّ حيٍّ قابِلٌ للعِلْمِ وأضدادِه، فلو لم يكن عالماً بكل ما يصح أن يُعلَم لاتَّصَف بضدِّه، وهو نقص، والنقص عليه محال.

وهذان الوجهان جاريان في جميع صفاته المتعلقة.



قوله: (المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:

إِنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى كُلِّ المُمْكِنَاتِ).

اعلم أن المخالفين لـ«**أهل الحق**» في هذه المسألة فرق:

ـ الفرقة الأولى: «**الفلاسفة**» القائلون بالإيجاب والتعليل العقلي وإثبات الوسائط.

ـ الفرقة الثانية: «**الطبائعيون**».

ـ الفرقة الثالثة: «**المنجّمون**».

وقد بيَّـنَّا أن الباري سبحانه فاعل بالاختيار، فبطلت هذه المذاهب.

ـ الفرقة الرابعة: «**الثنوية**» المثبتون للخير فاعلاً وللشر فاعلاً. وقد أقمنا الدليل على وحدانيته فبطلت هذه المقالة.

ـ الفرقة الخامسة: «**المعتزلة**» وهم المقصودون بفَرْضِ هذه المسألة، وقد زعم «**النظـّام**» أن الله تعالى غير قادر على خلق القبيح، قال: لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى محال، والمحال غير مقدور، أما أنه محال فلأن صدوره عنه يستلزم الجهل به أو الحاجة، وكل واحد منها عليه محال، ومستلزم المحال محال، فصدور القبائح عنه محال. وإنما قلنا إن المحال غير مقدور لأن المحال ما يمتنع وقوعه، والمقدور ما يصح وقوعه، فالجمع بينهما محال.

والجواب: إن هذه الشُّبْهَة مبنيَّةٌ على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، وسنبيِّن استواءَ الأفعال بالنسبة إليه تعالى، وكل من تساوت الأفعالُ بالنسبة إليه فلا يقبح منه شيء.

و صار «**الكعبي**» منهم إلى أنه غير قادر على مثل مقدور العبد لأن فعل العبد إما طاعة أو معصية، وهما محالان على الله تعالى.

والجواب: إن كون الفعل طاعة أو معصية لا يرجع إلى صفة في الفعل، وإنما يَعْرِضُ إليه بنسبته إلى مطابقة الأمر والنهي وعدم مطابقته. وأمّا الأفعال من حيث إنها حركات وسكنات فممكنة في نفسها، ومجرد إيجادها لا يوصف بكونه طاعة ولا معصية، والفعلُ يُنسَب إلى الله تعالى من حيث إيجاده، وتلك الجهة خارجة عن كونه مأمورًا أو منهيا.

وأمّا «**البصريون**» فقد سلَّموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد، إلا أنه ليس قادراً على نفس مقدور العبد. واحتجوا بأن ما يكون مقدوراً للقادر لابدّ وأن يحصل عندما يدعوه الداعي إلى فعله وأن لا يحصل ما يصرفه الصارف عن فعله، ولو فرضنا مقدورًا واحدًا بين قادرين ووُجِد الداعي من أحدهما إلى فعله والصارف من الآخر لزم أن يوجد وأن لا يوجد، وهو محال، فالقول بوجود المقدور بين القادرين محال.

والجواب: إن هذا مبنيٌّ على أن للعبد قدرة مستقلة بالتأثير، وأنه يصح منه أن يريد وقوع غير ما يريده الله تعالى، والعبد عندنا غيرُ خالِقٍ لأفعاله لأنه لا يعلم تفاصيل فعله، فلا يكون خالقا لأفعاله.

وأمّا جمهور «**المعتزلة**» فقد اتفقوا على أن قدرة العبد مؤثِّرة، وقالوا بناء على هذه القاعدة: إن الواحد منا إذا اعتمد على جسم وحدثت حركة في ذلك الجسم، ثم توالت عليه حركات، فتلك الحركات إنما حصلت بالاعتماد، وعبَّروا عن ذلك بالتولُّدِ، وهو غيرُ مباشَرٍ بالقدرة، وإنما هو مقدور للقادرية بقدرته على سببه. وإذا بطل أن العبد فاعل على الحقيقة بطل ما بنوه عليهم.

ومذهبهم في التولد يلزم منه أثر بين مؤثرين، فإنه إذا كانت الحركة واجبة بالاعتماد عند ارتفاع الموانع فنسبتها إلى القادرية بقولهم «إنّ التولد فِعْلُ فاعِلِ السبب» التزامٌ لوقوع أثرٍ بين مؤثِّرين.

فإن قالوا: إنما انتسب إلى السبب لأنه يُيَسِّرُه، وانتسب إلى القادرية لأنه أوجد سببَه، ولذلك أثيب عليه وعوقب ولزِمه الضمان.

قلنا: لو كان فاعل السبب فاعلا للأثر لأنه فعل السبب لكان الله تعالى موجدًا لأفعال البشر على أصلكم لأنه خالق القدرة العبد ولداعيته وإرادته وكل ما يوقَعُ الفِعْلُ به.

قوله: (**وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ المُصَحِّحَ لِلْمَقْدُورِيَّةِ هُوَ الجَوَازُ؛ لِأَنَّا لَوْ رَفَعْنَاهُ لَبَقِيَ إِمَّا الوُجُوبُ أَوِ الامْتِنَاعُ، وهُمَا يَمْتَنِعَانِ مِنَ المَقْدُورِيَّةَ، والجَوَازُ مَفْهُومٌ واحِدٌ بَيْنَ جَمِيعِ الجَائِزَاتِ، فَمَا لِأَجْلِهِ صَحَّ فِي البَعْضِ أَنْ يَكُونَ مَقْدُورًا لله تَعَالَى قَائِمٌ فِي جَمِيعِ الجَائِزَاتِ، وعِنْدَ الاسْتِوَاءِ فِي المُقْتَضِي يَجِبُ الاسْتِوَاءُ فِي الأَثَرِ، فَوَجَبَ اسْتِوَاءُ جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ فِي صِحَّةِ مَقْدُورِيَّةِ الله تَعَالَى، والمُقْتَضِي لِحُصُولِ تِلْكَ القَادِرِيَّةِ هُوَ ذَاتُهُ المَخْصُوصَةُ**).

يريد: إما بواسطة كما تقول «**الأشعرية**»، أو بغير واسطة كما تقول «**المعتزلة**».

قال: (**فَلَيْسَ بِأَنْ تَقْتَضِي ذَاتُهُ حُصُولَ القُدْرَةِ عَلَى البَعْضِ بِأَوْلَى مِنَ البَعْضِ الآخَرِ، فَوَجَبَ كَوْنُهُ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى كُلِّ المُمْكِنَاتِ**).

الاعتراض عليه أن قوله: «المصحح للمقدورية الجواز» ممنوعٌ. قوله: «لأنا لو رفعناه لبقى إمّا الوجوب أو الامتناع» مُسلَّم. قوله: «وهما يمنعان المقدورية» مسلَّم. فلم قلت: إن مجرد الجواز مستقل في صحة المقدورية؟! وذلك إنما يدل على اعتباره في الصحة، وكما أن الشيء ينتفي لانتفاء علته فقد ينتفي لانتفاء جزء علته أو لشرطها. ومما يحقق أن مجرد الجواز غير كاف في صحة المقدورية أنّ الموجود حال بقائه جائز، ولا يصح أن يكون مقدوراً، والعدم المستمر جائز وليس مقدورا. سلَّمنا أن الجواز مصحح بالنسبة إلى كون الفعل مقدوراً في نفسه، لكن لم قلت: «إنه مصحح بالنسبة إلى الله تعالى»؟! لابد لهذا من دليل.

قوله: «المقتضى لحصول تلك القادرية هو ذاته المخصوصة»، قلنا: مطلقا أو مع كون الفعل مشتملا على حكمة؟ الأول ممنوع، والثاني مسلَّم، لكن الأفعال الخالية عن الحكمة عبَثٌ وسَفَهٌ، وهو مستحيل على الباري تعالى، والأفعال المشتملة على الأضرار من غير سابقة جريمة ظلم وجور، وهو محال عليه. ولأن فاعل الشر شرير، والرب تعالى مُنزَّهٌ عن ذلك. ولأن نسبته إلى قدرة العبد مانعة من نسبته إليه لاستحالة مقدور بين قادرين.

الجواب عن الأول: إنّا بيَّـنَّا في خواص الممكن أن جهة الافتقار إلى المؤثر إمّا الإمكان ـ وهو الجواز ـ أو الحدوث، أو المجموع. وأيّـا ما كان فهو محقَّقٌ بالنسبة إلى جملة المقدورات، وجهة تأثير القدرة فيه أو القادرية ـ وهي الإيجاد ـ لا تختلف، فوجب التعميمُ؛ وإلا افتقر اختصاصُها بالبعض إلى مخصِّص وهو محال.

وعن الثاني: إن جميع ما ذكروه مبنيٌّ على التحسين العقلي وتأثير قدرة العبد، ونحن نمنع هذين الأصلين، وسنبطل ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى. وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠] في معرض التمدُّحِ، فوجب التعميمُ في جميع ما يقبل التأثير، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

جَمِيعُ المُمْكِنَاتِ واقِعَةٌ بِقُدْرَةِ الله تَعَالى).

وقد تقدم أنّ المخالفين لنا في هذه المسألة «**الفلاسفة**» و«**الطبائعيون**» و«**المنجمون**» و«**الثنوية**» و«**المعتزلة**» على تفاصيل مذاهبهم.

فأمّا «**الفلاسفة**» فبنوا ذلك على الإيجاب الذاتي، وأن واجب الوجود واحد من كل وجه ولا يصدر عنه مباشرة إلا واحد. وقد أقمنا الدلالة على أنّ المؤثر في العالَم بالاختيار، وأبطلنا إسنادَهُ إلى عِلَّةٍ أو طبيعةٍ، فلم يَبْقَ لهذين المذهبين أصل.

ثم يقال لـ«**الطبائعيين**»: إذا كانت العناصر جواهر متنافرة ذاتاً أو محلاً فيمتنع امتزاجُها بنفسها، ولا يمكن إحالة ذلك على مجرد الاتفاق، فإن ذلك سَدٌّ لباب الاستدلال على الصانع، ثم ذلك السبب إن كان حادثا افتقر إلى سبب آخر ويتسلسل، وإن كان قديماً أو ينتهي إلى قديم لزم حَصْرُ الامتزاج أزلا وهو محالا، وهم يأبون ذلك.

ومن قال من «**المنجمين**» بتأثير النجوم فالرد عليهم ـ بعد إثبات تغيُّرِها وحدوثها وتسخيرها ـ يداني الرد على «**الطبائعيين**». ومن قال منهم: إنها لا تؤثر، وإنما تدل على ما يقع من العالَم، فالرد عليه بالأدلة السمعية، وقد قال ﷺ عن الله تعالى: «من قال مطرنا بنوء كذا فهو مؤمن بالكواكب كافر بالله»[1] سماه كافِرًا لمشاركته الكفار في نسبة الأشياء إلى غير الله تعالى، وهو كتسمية تارك الصلاة ـ مع الاعتراف بوجوبها ـ كافرًا لمشاركته الكافر في خاصية الكفر وهي ترك الصلاة.

وأمّا «**الثنوية**» من «**المجوس**» فاعتمادهم في إثبات فاعلين فاعل الخير وهو «يزدان»

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، أبواب صفة الصلاة، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال: مطرنا بالنوء.

وفاعل الشر وهو «اهرمن»، كما زعموا أن كل واحد منهما لا يفعل إلا ما يقتضيه طبعه ويناسبه ـ وإن كان مختاراً ـ هو أن العالَم يشتمل على الخير والشر، فلابد من فاعلين.

ويلزمهم أن يثبتوا ثالثاً، فكما أنّ العالَم يشتمل على خير مَحْضٍ وهو المَلَكُ، وعلى شرٍّ مَحْضٍ وهو الشيطان، فقد اشتمل على مركب من خير وشر وهو البشر، فيجب أن يثبتوا ثالثاً.

ومن زعم أنّ فاعل الشر إنما حصل من فكره حديثٌ لفاعل الخير وهو أنه: «لو كان لي من ينازعني في ملكي كيف يكون حالي معه؟» فحدث من ذلك «اهرمن» فأبعده وأقصاه، فقد التزم نسبة جميع الشر إلى فاعل الخير، فإنه الذي حدث منه أصل كل شر. ثم تلك الفكرة إن كانت شرًّا فكيف صدرت عن فاعل الخير، وإن كانت خيرًا فكيف صدر عنها الشر؟!

وأما «**الرياضية**» فزعموا أن الظلمة لا توصف بالحياة. ومن قال بأصل ثالث معدل ليس بنور محض ولا ظلام محض فهم معترفون بأن النور والظلمة أجسام، فيكفي في الرد عليهم إقامة الدليل على حدوثها، ولا يبقى لهم مع ذلك أصل.

وأمّا «**المعتزلة**» فقد بيّـنّا في المسألة السابقة أنهم إنما حملهم على إخراج بعض الممكنات عن قادرية الله تعالى إمّا التحسين والتقبيح العقلي، ومقتضاه أن الباري تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل الفعل القبيح ولا العريَّ عن الحكمة فإنه عَبَثٌ، وسيأتي بطلان ما بنوا عليه إن شاء الله تعالى، وأن خلق القدرة للعبد على بعض الأفعال وتكليفه بإيقاعها وإناطة الثواب والعقاب بها يمنع نسبتها إلى قادرية الله تعالى لما يلزم من أثر بين مؤثرين أوَ تكليف المحال.

وقد اعتمد «**الأصحاب**» في الرد عليهم على وجوه: منها أن العبد لو كان خالِقاً لِفعْلِه لكان عالِماً بتفاصيله، وهو غير عالِمٍ لأن فاعل الحركة البطيئة قد يفعل في أثنائها سكونات ولا شعور له بها، وإذا لم يكن عالِماً لم يكن خالِقاً؛ إذ لو صحَّ الخَلْقُ مع الجَهْلِ

بتفاصيل الفعل لبطلت دلالة الإحكام على كونه عالماً.

وقد فرض الشيخ «**أبو الحسين**» هذا الدليل على «**المعتزلة**» في أفعال الساهي والغافل، فإنهم جوَّزوا أن تقع من العبد الأفعال اليسيرة منسوبة إلى قدرته وتأثيره مع سهوه وغفلته.

فإن قالوا: هذا الدليل لو سُلِّمَ لم يدل على أنّ العبد لا يصح منه أن يفعل، بل يدل على أن الفعل الجاري عليه ليس فعلا له، وأنتم تدعون استحالة الإيجاد منه والتأثير.

قلنا: الخصم يدعى أمرين: أحدُهما: جوازَ وقوعه من العبد. والثاني: وقوعه. ويستدل بالوقوع على الجواز. فإذا أبطلنا أنّ الواقع فعله فقد أبطلنا دعواه في ذلك، وبطل استدلاله على جواز وقوعه. وإذا حاولنا الدليل على كون العبد ليس خالِقاً تمسَّكنا بالأدلة السمعية، ومنها أن الله تعالى تمدح بأنه ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] فلو كان التمدح بذلك لأنه خالق لبعضها لحَسُنَ التمدُّح بمثل ذلك من العبد.

فإن قالوا: ما ذكرتموه يعارضه قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وأفعل لا يضاف إلا لما هو بعضه.

قلنا: معناه أحسن المقدرين لأنّ الخَلْقَ كما يُطلَق على الإبداع ـ وهو الذي ندعي اختصاصه بالباري تعالى ـ فقد يُطلَق على التقدير، قال الشاعر:

ولأَنْـــتَ تَفْـــرِي مَـــا خَلَقْـــتَ ... وَبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لا يَفْرِي(١)

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلى ذَلِكَ وُجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّا دَلَّلْنَا على أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ يُفْرَضُ فَإِنّ اللهَ تَعَالى قَادِرٌ عَلَيْهِ ومُسْتَقِلٌّ بِإِيجَادِهِ، فَلَوْ فَرَضْنَا حُصُولَ سَبَبٍ آخَرَ يَقْتَضِي إِيجَادَهُ فَحِينَئِذٍ قَدِ اجْتَمَعَ عَلَى ذَلِكَ الأَثَرِ الواحِدِ سَبَبَانِ مُسْتَقِلاَّنِ**).

---

(١) أيْ: أنت بقدرتك تُمْضِي وتُنَفِّذُ ما قَدَّرْتَهُ. وغيرُكَ يُقَدِّرُ الأشياءَ وهوَ عاجزٌ عنْ إنفاذِها وإمضائِها.

يقال له: ما تعني بأن الله تعالى قادر عليه؟ إن عنيت به أنه موجد بقدرته أو قادريته فهو مصادرة على عين محل النزاع. وإن عنيت به أن قدرته أو قادريته صالحة لإيجاده لو أراد إيجاده فمُسلَّم، ولا نسلِّمُ على هذا التقدير امتناعَ اجتماع السببين المستقلين على الأثر الواحد، أعني بالصلاحية مع أنه لا يقع إلا بأحدهما، فلم قلت: إن هذا محال؟! لابد لهذا من دليل.

قوله: **(وَذَلِكَ مُحَالٌ مِنْ وجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنّ قُدْرَةَ الله تَعَالى أَقْوَى مِنْ ذَلِكَ الآخَرِ، فَانْدِفَاعُ ذَلِكَ الآخَرِ بِقُدْرَةِ الله تَعَالى أَوْلَى مِنِ انْدِفَاعِ قُدْرَةِ الله تَعَالى بِذَلِكَ الآخَرِ)**.

لاشك أن هذا لازم على «**المعتزلة**»، فإن عندهم ما يُقدِرُ الله تعالى العَبْدَ عليه لا تكون له قادرية عليه.

قوله: **(الثَّاني: إِمَّا أَنْ يَكُونَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا مُؤَثِّراً فيهِ، أَوْ لا يَكُونُ كل واحِدٍ مِنْهُمَا مُؤَثِّراً فيهِ، أَوْ يَكُونُ المُؤَثِّـرُ فيهِ أَحَدُهُمَا دُونَ الثَّاني:**

ـ والأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنّ الأَثَـرَ مَعَ المُؤَثِّرِ التَّامِّ يَكُونُ واجِبَ الوُقُوعِ، ومَا يَجِبُ وُقُوعُهُ اسْتَغْنَى عَنْ غَيْرِهِ، فَكَوْنُهُ مَعَ هَذَا يَقْطَعُهُ عَنْ ذَلِكَ، وكَوْنُهُ مَعَ ذَلِكَ يَقْطَعُهُ عَنْ هَذَا، فَيَلْزَمُ انْقِطَاعُهُ عَنْهُمَا مَعاً حَالَ اسْتِنَادِهِ إِلَيْهِمَا مَعاً، وهُوَ مُحَالٌ.

ـ والثَّانِي أَيْضاً بَاطِلٌ؛ لأَنَّ امْتِنَاعَ وُقُوعِهِ بِأَحَدِهِمَا مُعَلَّلٌ بِوُقُوعِهِ بِالثَّانِي وبِالضِّدِّ، فَلَوِ امْتَنَعَ وُقُوعُهُ بِهِمَا مَعاً لَزِمَ وُقُوعُهُ بِهِمَا مَعاً، وهُوَ مُحَالٌ.

ـ والثَّالِثُ أَيْضاً بَاطِلٌ؛ لأَنَّـهُ لَمَا كَانَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا سَبَباً مُسْتَقِلاً لَمْ يَكُنْ وُقُوعُهُ بِأَحَدِهِمَا أَوْلَى مِنْ وُقُوعِهِ بِالآخَرِ).

واعلم أن هذا الوجه الثالث فيه بحث وهو أن ما ذكره فيه من التقسيم حاصر لا ريب فيه، وما أبطل به القسمين الأولين صحيح واضح، وأمّا ما أبطل به القسم الثالث

وهو قوله: «لأنه لما كان كل واحد منهما سببا مستقلا لم يكن وقوعه بأحدهما أولى من وقوعه بالآخر»، فيقال عليه: ما المانع أن يكون وقوعه بأحدهما أولى مع صلاحية وقوعه بكل واحد منهما لأن الله تبارك وتعالى أراد إيقاعه بذلك؟! وإذا أراد الله إيقاعه بنفسه فلا يفعله العبد، وإذا أراد فعل العبد له لا يفعله هو، ولا يلزم منه وقوع أثر بين مؤثرين. وهذا كما نقول: إن الله تعالى قادر على تحريك الجسم وتسكينه، لكن لا يريد حركته مع إرادة سكونه، بل إذا أراد تحريكه لا يريد تسكينه، والقدرة صالحة لوقوع كل واحد من الأمرين لو أراده، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] فالقدرة صالحة لوقوع ذلك لو أراده، لكنه مع إرادة فعل ضد ذلك لا يريد الضد الآخر.

وهذا التقدير يصح لتوجيه اختيار «**الإمام**» في آخر أمره وهو أن العبد موقع لفعله على أقدار قدَّرها الله تعالى، لا كما صار إليه «**المعتزلة**» أنه يصح أن يفعل خلاف ما يريده الله تعالى، وأن ما شاء العبد كان وما شاء الله لم يكن، فإنه خلاف إجماع السلف. ويلزم منه فَرْضُ إلهين عامَّي القدرة ويقع الفعل بأحدهما، فإن أحدهما إذا كانت إرادته لإيقاعه مانعةً للآخر من إيقاعه كان الآخر ناقصًا، وهو مناف للإلهية، بخلاف العبد فإنا لا نوجب له كمالا، ولا يلزم منه أن تخرج القدرة القديمة من عموم تعلُّقِها، بل يكون إيجاده الباري تعالى للفعل بطريقين: إمّا مباشرةً بقدرته، وإمّا بواسطة قدرة العبد التي خلَقها له، وقد قال «**الفخر**» في «**المحصَّل**»: إن ما صار إليه «**الإمام**» هو عين مذهب «**الفلاسفة**» لأنه يقول: إن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة للعبد، وهما يوجبان وجود المقدور.

وما ألزمه غير لازم له، فإنه لا يقول إن قدرة العبد وإرادته عِلَّةً لوجود الأثر، فلم يوجباه، لكن أراد تعالى أن يختار العبد ذلك. وإن عنى بالوجود أن الله تعالى أراد منه أن يفعل بقدرته وإرادته فالفعل لازم الوقوع لذلك، وإذا أراد أن لا يفعل بهما فالفعل لازم الانتفاء، فهذا القدر لا يقتضي التعليلَ والإيجابَ العقليَّ الذي يدعيه «**الفيلسوف**» في

حصول بعض الأشياء عن الأشياء، وهذا الإلزام لا يختص بـ«**الإمام**»، بل كل من أثبت للعبد كَسْباً واختياراً في الفعل ـ غير «**المعتزلة**» ـ يلزمه ذلك.

والعبد في الحقيقة مجبور على أن يختار، وذلك لا ينافي الكَسْبَ عندهم، فإن الله تعالى يقول: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨]، فأثبت لنا مشيئة، ثم قال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩].

والحقُّ أنّ العبد كما يحس من نفسه تيسُّراً وتأتّـياً لبعض الأفعال دون بعض يجد من نفسه عدم استقلاله وافتقاره إلى مُعِينٍ، ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، و«لا حول ولا قوة إلا بالله كنز من كنوز الجنة»[1]، فإن دعوى الاستقلال دعوى الإلهية، واعتقاد الفعل مع الله دعوى الشَّرِكَة، واعتقاد وقوع الفعل مع إعانة الله تعالى محض العبودية.

فإن قيل: في ما اختاره «**الإمام**» إبطال التمدح بأن الله تعالى خالق كل شيء.

قلنا: إذا كان العبد لا يفعل إلا ما شاء الله تعالى له أن يفعل لم تنقطع نِسْبَةُ الفعل إليه، كما أن أمْر الرسول ﷺ من أمْرِ الله، ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

قوله: (**ولا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إنّ أَحَدُهُمَا أَقْوَى؛ لأَنَّـهُ لَوْ صَحَّ هَذَا لَكَانَ وُقُوعُهُ بِقُدْرَةِ الله تَعَالَى أَوْلَى لأَنَّـهَا أَقْوَى. وأَيْضاً فَالفِعْلُ الوَاحِدُ لا يَقْبَلُ القِسْمَةَ والبَعْضِيَّةَ، والتَّأْثِيرُ فيهِ لا يَقْبَلُ التَّفَاوُتَ، فَامْتَنَعَ أَنْ يُقَالَ: إنّ أَحَدُهُمَا أَقْوَى**).

يَرِدُ عليه أنّا لا ندعي ترجيح وقوع الفعل بأحدهما باعتبار تفاوت في القابل أو الفاعل لأنه لا تفاوت بالنظر إلى ذلك، وإنما ندعيه لتعلق إرادة الله تعالى بوقوعه بأحدهما، فلم قلت: إن ذلك محال، أو يؤدي إلى قصور في الصفات، أو إبطال عمومها، أو نقص في

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبة؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذكر.

الإلهية؟! وقد قال في أول هذه المسألة: «ويدل على ذلك وجوه» ولم يذكر سوى وجه واحد، وكثيراً ما يقع منه ذلك، ولعله يريد أن للأصحاب في المسألة وجوها، ويذكر هو منها ما يختاره.

وأما «**المعتزلة**» فلهم شُبَهٌ عقلية وسمعية، أمّا العقلية فقالوا: وقوع الأفعال من العباد على وفق دواعيهم ومقاصدهم وانتفاؤها على وفق صوارفهم دليل على أن الصادر منهم فعلهم. قالوا: ولأن الإنسان يجد من نفسه قدرة على الحركة ميمنةً وميسرةً وأمامًا ووراءً، ولا يجد من نفسه قدرة على الطيران، وإنكار ذلك جحدٌ للضرورة ودخولٌ في باب السفسطة، ومن يخالِف في مثل ذلك لا يناظر وإنما يُضرَب ويُسَبّ، فإن اشرأبت نفسُه للإنكار قيل له: ليس الفعل لمن تنسبه إليه.

قالوا: وفيما صرتم إليه سَدٌّ لباب التحسين والتقبيح ورَفْعٌ لقاعدة التكليف لأن من لا فِعْلَ له كيف يتوجَّهُ عليه الطلب بـ«افعل» و«لا تفعل»؟! فإن حاصلة: افعل يا من لا فعل له، أو افعل ما أنا فاعله، وكيف يَحْسُن لَوْمُه وتوبيخه وذمُّهُ وعِقابُه على الترك أو مدحه على الفعل؟!

وأمّا الشُّبَه السمعية فقالوا: القرآن المجيد يشتمل على آيةٍ كثيرة دالَّةٍ على أنّ العبد مُوجِد لفِعْلِه. وبيانه من عشرة أوجه:

ـ **الأوّل**: الآيُ الدالَّةُ على إضافة الأفعال إليهم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وقوله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٠] ونحو ذلك.

ـ **الثاني**: الآيُ الدالَّةُ على مَدْحِ المطيع وذمِّ العاصي، كقوله تعالى: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾ [النجم: ٣٧]، وكقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨] ونحو ذلك.

ـ **الثالث**: الآيُ الدالَّةُ على أنّ أفعال الله تعالى ليست كأفعال العباد، كقوله تعالى:

﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، وكقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وشِبْه ذلك.

ـ **الرابع**: الآيُ الدالَّةُ على التوبيخ والإنكار لبعض الأفعال، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨] وكقوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]، وكقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، والتوبيخ على الشيء مع العجز عنه محال.

ـ **الخامس**: آيُ التهديد، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وكقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] ونحو ذلك.

ـ **السادس**: الأمر بالمسارعة إلى الثواب، كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤] ونحو ذلك.

ـ **السابع**: الآيُ الحاثَّةُ على الاستعانة والاستعاذة بالله، كقوله تعالى: ﴿ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟﴾ [الأعراف: ١٢٨]، وإذا كان الله تعالى خالق كل شيء كالإيمان والكفر والطاعة والمعاصي فكيف يُتصوَّرُ طَلَبُ الإعانة أو الاستعاذة؟!.

ـ **الثامن**: الآيُ الدالَّةُ على اعتراف الأنبياء بتقصيرهم، وإضافة ذلك إلى أنفسهم، كقول آدم ﷺ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى﴾ [القصص: ١٦] وكقول يعقوب عليه السلام: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ [يوسف: ١٨].

ـ **التاسع**: الآيُ الدالَّةُ على اعتراف الكفار والعصاة بأنّ كفرهم وعصيانهم كان منهم، كقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ * قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٣].

ـ **العاشر**: تحسُّرُ الكفار والعصاة في دار الآخرة على المخالَفة، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٧] ونحو ذلك.

وأجاب «**الأشعرية**» عن كلماتهم فقالوا: أمّا الاستدلال بوقوع الأفعال على وفق الدواعي فباطل طَرْداً وعَكْساً.

أمّا طرداً فلأن خروج الأرواح والأشباح ليس مقدوراً للبشر بالإجماع، مع أنه قد يقع على وفق الدواعي، وكذلك حصول الألوان والروائح عن مماسة بعض الأجسام لبعض.

وأمّا عَكْساً فلوقوع الأفعال اليسيرة من الغافل والذاهل على أصولهم كما تقدم.

وأمّا ما ذكروه من التشنيع من رَفْعِ قاعدة التحسين والتقبيح ورَفْعِ قاعدة التكليف، وأنه إذا لم يكن خالِقاً لِفِعْلِه فلا يَحْسُن لَوْمُه وتوبيخُه وذمُّه وعقابُه ومَدْحُه، فالجواب عنه من وجهين:

ـ **الأول**: إنه لازم لكم، فإنّ فعل العبد إذا توقف على خَلْقِ داعية من الله تعالى دَفْعًا للتسلسل فإذا لم يخلق الله تعالى له الدواعي إلى الطاعة بعد تكليفه كان الفعل ممتنعًا منه، وإذا خلق له الداعي إلى الفعل فإنه لازم الوقوع، فيكون اضطراريا، فكيف يصح وصْفُه بالحُسْنِ والقُبْحِ؟! وكيف يحسن مَدحُه وذمُّه وتوبيخُه وعقابُه وإثابتُه؟! ولأن المُحسِّنَ عندكم للتكليف من الله تعالى إرادةُ إصلاح العبد، فمَنْ عَلِم اللهُ تعالى منه أنه إذا أمرَه لا يمتثل ولا ينصلح كان حاصِلُ تكليفِه: أكلِّفُكَ بفعل هذا لإصلاحك مع علمي بأنك لا تنصلح.

ـ **الوجه الثاني**: أنّا وإن لم نثبت للعبد اختراعًا فإنّا نُثبِتُ له كَسْباً في بعض الأفعال، كما نطق به الكتاب العزيز: ﴿**لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ**﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وبه يخرج الجواب عن جميع ما تمسَّكوا به من الآيِ للتوفيق بينها وبين الآيِ الدالَّةِ على أنّ الله تعالى خالِق كل شيء، وأنّ كل شيء بقضائه وقَدَرِه، والآيِ الدالَّةِ على أنه يُضِلُّ من يشاء، وآيِ الخَتْمِ والطَّبْعِ وخَلْقِ الأغشية. وتتمَّةُ البحث في ذلك بتحقيق معنى الكَسْبِ، وسيأتي حيث ذكره المصنف إن شاء الله تعالى.

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

صَانِعُ العَالَمِ حَيٌّ؛ لأَنَّا قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّهُ قَادِرٌ عَالِمٌ، ولا مَعْنَى لِلْحَيِّ إلّا الَّذِي يَصِحُّ أنْ يَقْدِرَ ويَعْلَمَ، وهَذِهِ الصِّحَّةُ مَعْنَاهَا نَفْيُ الامْتِنَاعِ، ومَعْلُومٌ أنّ الامْتِنَاعَ صِفَةٌ عَدَمِيَّةٌ، فَنَفْيُهَا يَكُونُ نَفْياً لِلنَّفْيِ، فَيَكُونُ ثُبُوتاً، فَكَوْنُهُ تَعَالَى حَيّاً صِفَةٌ ثُبُوتِيَّةٌ).

قال أصحابنا: الحياةُ صِفَةٌ موجودة تُضادُّ الموتَ والجمادية، قائمةٌ بذات الله تعالى، باعتبارها صَحَّ اتصافُه بالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

وصار جمهور «**المعتزلة**» إلى أنه تعالى حَيٌّ عالِمٌ قادِرٌ لنفسه، فترجع إلى صفات نفسية أو وجوهٍ في الذات، كما صار إليه «**النصارى**» في الحياة والعلم والوجود. وهو باطل لأنه لو ثبت للذات خاصِّيَّةُ الحياةِ والعلم والقدرة، وثبوتُ الأخصِّ يستلزم ثبوتَ الأعمِّ، لَزِمَ أن تكون ذاتُه حياةً عِلْماً قُدرَةً قائمة بنفسِها لا قائمة بنفسها، وهو جَمْعٌ بين النقيضين.

وصار «**أبو هاشم**» إلى أنّ للباري تعالى حالاً هي أخصُّ وصْفِه تُوجِبُ له كونه حَيًّا عالِمًا قادِرًا، فترجع إلى أحوال معلَّلَةٍ بالأخصِّ. وهذا باطل على أصولهم، فإنّ تلك الأحوال واجبة، والواجب عندهم لا يُعلَّل، بل يستغني بوجوبه عن المؤثِّر[١].

وصار «**أبو الحسين**» إلى أنّ الحيَّ هو الذي لا يمتنع أن يَعْلَم ويَقْدِر، وذلك عنده راجع إلى السَّلْبِ لأنّ «**المعتزلة**» تنفي الصفات.

واحتج أصحابنا على أنها صفة موجودة زائدة على الذات بأنّا نفرق بالضرورة بين ذات يصح أن تَعلم وبين ذات لا يصح أن تَعلم، مع الاستواء في الذات، فلو لا اختصاص الذات التي صح أن تَعلَم وتَقْدِر بمعنىً لا يُوجَد في الأخرى وإلا لَما حَصَل هذا التفاوت.

---

(١) وينتقض أيضا بأن الحال على القول بها موجَبة وليست موجِبة.

والذي يحقق أن الزائد الذي سميناه بالحياة أمْرٌ وُجودِيٌّ تمدُّحُه تعالى بخَلْقِ الموت والحياة في آيٍ من الكتاب كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ﴾ [الروم: ٤٠] فسمَّى ذلك فِعْلاً، والعَدَمُ لا يُفْعَل. وهذه الآية تدفع تأويل من يَحْمِل الخَلْقَ في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ﴾ [الملك: ٢] على التقدير.

قال «**أبو الحسين**» المعتزلي: ذات الباري سبحانه مخالِفَة لسائر الذوات لنَفْسِ ذاته المخصوصة، وإذَا كان كذلك فما المانع أن تكون صِحَّةُ العالِمية والقادرية ـ المعبَّرِ عنهما بالحياة عنده ـ في حقِّ الباري تعالى معلَّـلَةً بذاته المخصوصة[١]؟!

قال «**الفخر**» في «**الأربعين**»: «وهذا سؤال حسن». قال: والمعتمد لنا أن نقول: قولك: «الحيُّ هو الذي لا يمتنع عليه أن يَقْدِر ويَعْلَم» هذا سَلْبٌ للامتناع، والامتناع سَلْبٌ، وسَلْبُ السَّلْبِ ثُبُوتٌ كما ذكر ههنا. ثم قال: لكن هذا الأمر الثبوتي ليس نفس الذات لأنّا إذا عَلِمْنا انتهاءَ الممكنات إلى واجب الوجود لذاته عَلِمْنَا ذاتَه، وبعدما عَلِمْنا هذا الأمر، أعني أنه لا يمتنع عليه أن يعلم ويَقْدِر، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، يَثْبُت أنّ كونه حيًّا صفة قائمة بذاته، وهو المطلوب»[٢].

هذا تمام كلامه، والاعتراض عليه أن يقال: أمّا قولك إنّ ما ذكره «**أبو الحسين**» حَسَنٌ فليس كذلك، فإنّ الذات إذا كانت هي الموجِبة للحياة وكذلك العلم والقدرة، وهي معقولات مختلفة، فيمتنع إيجابُها لتلك باعتبار وجْهٍ واحدٍ، فلابد أن يكون في الذات وجوهٌ مختلفة يقتضي كل واحد منها تلك الصفة المخالِفة للأخرى، فيلزم التركيبُ في ذات واجب الوجود، وهو باطل عنده وعند «**الفخر**».

---

(١) انظر تأثر البيضاوي في طوالع الأنوار وشارحه شمس الدين الأصفهاني بشبهة أبي الحسين البصري، ص ١٧٩، وكذلك الإيجي في المواقف وشارحه السيد الجرجاني، (٣: ١١٥، ١١٦).

(٢) راجع الأربعين في أصول الدين، المسألة الرابعة عشر، ص١٤٩.

ثم إن كان معقولُ الحياة والعلم والقدرة يرجع إلى سُلوبٍ فكيف يُعلَّلُ السَّلْبُ؟! ولو سُلِّمَ صحةُ تعليله فكيف يصح تعليلُ الأمر السلبي بالأمر الثبوتي؟!.

وأمّا قوله: «إن الامتناع إذا كان سَلْباً كان سَلْبُهُ ثبوتِيّاً» فمُسَلَّم، لكن الامتناع حُكْمٌ عقلِيٌّ، وسَلْبُهُ كذلك ـ وهو الإمكانُ العامُّ ـ إن سُلِّمَ أنه أمرٌ ثبوتِيٌّ، وقد تقدم البحث فيه، فهو من الحُكْمِ الذهني[1]. و«**الأشعرية**» تقول: إن الحياة صفة موجودة من خارج، وهو يروم نصرة ذلك، فلا يتم مطلوبه بذلك.

وأمّا استدلاله على أنه أمر زائد على الذات بأنّا عَلِمْنا انتهاءَ الممكنات إلى واجب الوجود لذاته وبعدما عَلِمْنا هذا الأمر، فهذا لا ينتج له سوى أن ذلك الأمر زائد على ما عَلِمَه من أنّ مُقتَضِي العالَمِ موجودٌ وواجب لذاته، أي وجوده غير مستفاد، وهذا ليس هو نفس ماهيته ولا كافٍ في معرفة هُوِيَّتِه، وهو يُسَلِّمُ أنّ ماهية الباري تعالى غير معلومة للبشر، وإذا كان كذلك فلا يلزم من أنه معلوم زائد على ما عَلِمْنَاه من واجب الوجود أن يكون ذلك المعلوم زائداً على الذات، فإنّ كل ذات يُطلَب تصوُّرُها فلابد وأن تُعلَمَ أوَّلاً جُمْلَةً، ثم يُطلَبُ بالحدِّ الحقيقيِّ تفصيلُ ما عَلِمْناه جملةً، وتلك الوجوه ليست زائدة على الذات.

فلا يتم إلا بما قررناه ابتداءً من أن هذه الصفات معقولات لا تقوم بنفسها، والذات قائمة بنفسها، فلو كانت راجعة إلى الذات لزم أن تكون الذات قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها، وتكون ذاته سبحانه حياةً عِلْماً قُدرَةً وهو محال. وتمام البحث في هذا يأتي في المسألة الخامسة عشر من هذا الباب حيث ذكره[2].

---

(١) وهذا من جملة ما انتقده الطوسي على الفخر في المحصل، فقال: «ما جعله المصنف أقوى، وهو أن الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي، مناقض لما ذكره مراراً من أن الإمكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي». تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، ص١٢١.

(٢) وانظر الجواب المعتمد عند الآمدي في أبكار الأفكار (١: ٣٤٦).

قوله: (**المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:**

إِنَّهُ تَعَالَى مُرِيدٌ؛ لِأَنَّا رَأَيْنَا الحَوَادِثَ يَحْدُثُ كُلُّ واحِدٍ مِنْهَا فِي وقْتٍ خَاصٍّ، مَعَ جَوَازِ حُدُوثِهِ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ، واخْتِصَاصُهُ بِذَلِكَ الوَقْتِ المُعَيَّنِ لابُدَّ لَهُ مِنْ مُخَصِّصٍ).

قد تقدم إيضاح أنه تعالى فاعل بالاختيار بإبطال كون مقتضي العالَمِ عِلَّةً أو طبيعةً، مع حصر المؤثِّر في الثلاثة، وإذا ثبت أنه فاعل بالاختيار فلا معنى للمُريد سوى ذلك وهو الذي يفعل مع صحة أن يترك.

واحتجاجه على أنه مريد باختصاص الحادث بالوقت المعيَّن فُرِضَ منه كل وجْهٍ من وجوه التخصيص جازَ أن يكون الأمر على خلافه من وقتٍ أو محلٍّ أو وضْعٍ أو كيفية أو مقدارٍ اختص به، مع جواز أن يكون على خلافه افتقرَ إلى مخصِّصٍ لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مخصِّصٍ.

قوله: (**وَذَلِكَ المُخَصِّصُ لَيْسَ هُوَ القُدْرَةُ**[1]**؛ لِأَنَّ القُدْرَةَ تَأْثِيرُهَا فِي الإِيجَادِ، وهُوَ لا**

---

(١) قال الشيخ العلامة الحسن **اليوسي**: القدرة لا يصح أن تكون هي المخصصة لوجهين:
ـ **أحدهما**: أن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة لأن تأثيرها هو الإيجاد والإعدام، وهما لا يختلفان باختلاف التخصيص. ويتبين لك ذلك باعتبار تعلقي القدرة والإرادة التنجيزيين، أما تعلق القدرة تنجيزا فهو نفس اختراع الممكن وإبرازه، وهذه النسبة لا تختلف فيها الكائنات جواهر كانت أو أعراضا، وأما تعلق الإرادة تنجيزا في الأزل فهو بالترجيح لممكن على ممكن، وهذه النسبة مختلفة فيها الممكنات قطعا لأن الراجح والمرجوح متباينان من حيث وصفاهما اللذان أفادتهما الإرادة. فإن قلت: والإيجاد الذي هو متعلق القدرة أيضا وقع فيه ترجيح الوجود على العدم. قلت: هو من هذا الوجه متعلق الإرادة لا القدرة، فوجود الحادث باعتبار بروزه في نفسه من حيث هو هو متعلق القدرة، ومن حيث استحقاقه لأن يبرز بدلا عن مقابله ـ الذي هو العدم ـ متعلق الإرادة، وكذا سائر المتقابلات الست، فالجسم القابل للبياض والسواد مثلا يكون من حقيقة القدرة تأتي أن توجد فيه كلا من البياض والسواد، لكن لا على الإجتماع لأنه محال لا تتعلق به، أما تعيين أحدهما لأن يوجد بدلا عن الآخر =

يَخْتَلِفُ بِاخْتِلافِ الأوْقَاتِ).

هذا فيه مسامحة، فإنّ القدرة لا تُوجِدُ، فإنّما المُوجِدُ هو الذات باعتبار القدرة، والقدرة مصحِّحَة لأن تؤثِّرَ الذاتُ، لا أنها نَفْسُ المؤثِّر.

قوله: (**وَلا العِلْمَ؛ لِأنَّ العِلْمَ يَتْبَعُ المَعْلُومَ، وهَذِهِ الصِّفَةُ مُسْتَتْبَعَةُ**).

هذا الكلام فيه إجمال، فإن وجوه العلم المتعلِّقة بالأثر الحادث متعدِّدَة، فالعِلْمُ بوقوعه في الوقت المعيَّن تابعٌ لإرادة وقوعِه في الوقت المعيَّن، وتعلُّقُ العِلْمِ من هذا الوَجْهِ متأخِّر في الرتبة، فلا يكون هو المخصِّص لوقوعه في ذلك الوقت كما زعم «**الكعبي**» أنه يُستغنَى عن الإرادة بالعلم بوقوعه على التفصيل، فيدور.

وأمّا العلم بماهية ما يَقصِدُ الفاعِلُ إلى إيجاده وبالصفات التي تخصِّصه فهو سابق على إرادة إيجاده سَبْقاً ذاتيا، فإن الشيء ما لم يتميَّز عند الفاعل فلا يمكن القَصْدُ إلى إيجادِه، فإنّ القصد إلى كَتْب ألِفٍ متوقِّفٌ على تصوُّرِها وتميُّزِها عند الكاتب عن سائر الحروف، فتعلُّقُ العلم بالأثر من هذا الوجه ـ المعبَّر في العلم الحادث بالتصور ـ سابق على إرادة وقوعه، والعلمُ بوقوعه ـ المعبَّر عنه بالتصديق ـ تابع لإرادة وقوعه، وهو الذي أبطل «**الفخر**» تأثيره. والترتيب في هذه الوجوه كلها ترتيب عقليٌّ في التعلُّقات، وعِلْمُه تعالى واحد أزلي.

ومن الدليل على أنّ التخصيص لا باعتبار كونه عالِماً أنّ العلم لا يؤثِّرُ؛ بدليل تعلُّقِه بالواجب والمستحيل مع امتناع قبولهما للتأثير.

= فليس من حقيقة القدرة، بل من حقيقة الإرادة، فإذا عينته الإرادة بأن رجحته عن مقابله أبرزته القدرة على مقتضى ذلك، وهذا كله واضح، والله الموفق.

ـ **ثانيها**: أنها مغايرة للإرادة لأن الإيجاد خلاف التخصيص؛ لتوقف الأول على الثاني. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

وقوله: (**وَظَاهِرٌ أنّ الحَيَاةَ والسَّمْعَ والبَصَرَ والكَلامَ لا يَصْلُحُ لِذَلِكَ**).

أمّا الحياة فلأنها لا تتعلّق. وأمّا السمع والبصر والكلام فلأنها لا تؤثّر.

قوله: (**فَلابُدَّ مِنْ صِفَةٍ أُخْرَى وهِيَ الإرَادَةُ**).

يعني باعتبارها يقع التخصيص. وبالجملة فقد تقدم أنّ «**الفلاسفة**» أنكرت اتصاف الباري تعالى بصفة إثباتية، لا نفسية ولا معنوية، ورَدُّوا ما نُثبِتُه من صفات المعاني إلى سُلوبٍ أو إضافاتٍ أو مُركَّبٍ منهما، وفسَّرُوا كونه مريداً بوقوع الممكنات على الوجه الأكمل بالنسبة إلى كل واحد منها، وهم ينفون الإرادة على الحقيقة. لكن «**فلاسفة**» الإسلام ـ أعني الحاقنين لدمائهم بإظهار الإسلام ـ أرادوا تأويل ما ورد في القرآن كقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] وكقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨] ونحو ذلك.

واتفق المسلمون على إثبات كونه سبحانه مريداً، فقال «**أبو الحسين البصري**»: معناه عِلْمُه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى إيجاده.

وقال «**النجار**» أوّلاً: إنه مريد لنفسه. وهو باطل بما تقدم من امتناع ردِّ الصفات إلى الذات عند «**الفخر**» من أنّا نعلم وجود واجب الوجود ثم نحتاج في العلم بكونه مريدا إلى دليل، والمعلوم يغاير ما ليس بمعلوم، فلا يمكن رده إلى الذات.

ثم صار «**النجار**» إلى أن معناه: غير مغلوب ولا مستكره. وهو لازم كونه مريدًا، فإنّ من أثَرِ كَوْنه مُريدًا التخصيصُ، والعَدمُ لا يؤثّرُ.

وقال «**الكعبي**»: «إن أضيف كونه مريداً إلى أفعاله فمعناه أنه خالِقها». وقد أبطلنا رجوع ذلك إلى القدرة. «وإن أضيف إلى أفعال العباد فمعناه أنه آمر بها». ولا يصح هذا التأويل، فإنه فسر الأمر بقول القائل لمن دونه «افعل!» مع إرادة الامتثال، فجعل الإرادة

جزءًا للأمر أو شرطا فيه، فإذا فسر كونه مريداً بالأمر لزم أن يكون الشيء جزءاً من نفسه أو شرطا لنفسه، وهو محال.

وصار «**البصريون**» من «**المعتزلة**» إلى إثبات أنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محلّ. وهو باطل لأنه لو صح قيام الإرادة بنفسها لصح قيام سائر المعاني بأنفسها، وذلك قلب لجنسها. وسيأتي تمام الكلام عليهم في المسألة الثالثة عشر من هذا الباب حيث ذكر ذلك.

وصارت «**الكرامية**» إلى أن للباري مشيئة قديمة وإرادة حادثة تقوم بذاته ولا يكون مريدًا بها. وقيام الحوادث بذات الباري محال كما سبق.

قوله: (**فَإِنْ قَالُوا: كَمَا أَنّ القُدْرَةَ صَالِحَةٌ للْإِيجَادِ في كُلِّ الأَوْقَاتِ، فَكَذٰلِكَ الإِرَادَةُ صَالِحَةٌ للتَّخْصِيصِ في كُلِّ الأَوْقَاتِ، فَإِنِ افْتَقَرَتِ القُدْرَةُ إلى مُخَصِّصٍ زَائِدٍ فَلْتَفْتَقِرِ الإِرَادَةُ إلى مُخَصِّصٍ زَائِدٍ. فَنَقُولُ: المَفْهُومُ مِنْ كَوْنِهِ مُخَصِّصًا مُغَايِرٌ لِلْمَفْهُومِ مِنْ كَوْنِهِ مُؤَثِّراً، فَوَجَبَ التَّغَايُرُ بَيْنَ القُدْرَةِ والإِرَادَةِ**).

يَرِدُ عليه أن المغايرة بين القدرة والإرادة لا يدفع الإشكال، فإنكم إذا أثبتم الإرادة صفة زائدة ـ من أجل صلاحية القدرة ـ باعتبارها تخصَّص ما تخصَّص بالوقوع، وإلا لكان ترجيحًا للممكن من غير مرجِّح، فإذا أثبتم الإرادة عامَّة التعلق كانت نسبتُها إلى ما وُجِد وإلى ما لم يُوجَد نِسْبَة واحدة، فتفتَقِر إلى صفةٍ أخرى، والقولُ في تلك الصفة كالقول في الإرادة، ويلزم التسلسل.

والجواب عنه أن يقال: إذا كان أثر القدرة الوقوعُ، وأثر الإرادة التخصيصُ، وصح أن يقال: كل مريد قادر، وليس كل قادرٍ مريداً، فقد تباين المفهوم من القدرة والإرادة، وإذا كانت الإرادة من صِفَةِ نَفْسِها التخصيصُ فلا يقال: لِمَ خصَّصَتْ؟ فإنّ صفة النفس لا تُعلَّلُ، كما لا يقال: لِمَ كان العلمُ كاشِفاً؟ وكما خصَّصت بعضَ الممكنات بالوقوع خصصت بعضها بعدم الوقوع، فإنّ الإرادة تتعلق بالوجود والعدم. لكن يبقى أن يقال:

فلِمَ اختُصَّ هذا بالوجود وهذا بالعدم مع استواء النسبة إليهما؟ وهلا كان الأمر بالعكس؟ قلنا: هذا من سِرِّ القَدَر، وهو مَوْقِفُ عَقْلٍ.



قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

إنّا إذَا عَلِمْنَا شَيْئاً ثُمَّ أَبْصَرْنَاهُ وجَدْنَا بَيْنَ الحَالَتَيْنِ تَفْرِقَةً بَدِيهِيَّةً، وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أنّ الإبْصَارَ والسَّمَاعَ مُغَايِرَانِ لِلْعِلْمِ. فقَالَ قَوْمٌ: إنّهُ لا مَعْنَى لِلرُّؤْيَةِ إلّا تَأَثُّرُ الحَدَقَةِ بِسَبَبِ ارْتِسَامِ صُورَةِ المُبْصَرِ فيهَا. ولا مَعْنَى لِلسَّمْعِ إلّا تَأَثُّرُ الصِّمَاخِ بِسَبَبِ وُصُولِ تَمَوُّجِ الهَوَاءِ إلَيْهِ).

اعلم أن البحث في هذه المسألة يتعلق بطرفين:

ـ **الأول**: في إفادة تصور مسمى السمع والبصر وتميزهما.

ـ **الثاني**: إقامة الدليل على اتصاف الباري تعالى بهما.

أما الأول فقد اختلف العقلاء في مفهومهما، فذهب «**الجبائي**» وابنه ومن تبعهما إلى أن معنى السميع والبصير شاهدًا وغائبًا هو الحيُّ الذي لا آفة به. وهذا باطل فإنّ الحياة ليست من الصفات المتعلِّقة، والسمع والبصر من الصفات المتعلِّقة، وسَلْبُ الآفة لا اختصاصَ له بغير من سُلِبَت عنه. ولأن الإنسان يحس من نفسه بكونه سميعًا بصيرًا، والعدم لا يُحَسُّ. ولأنه لو صح ذلك لصح أن يقال: العالِمُ والقادِرُ هو الحيُّ الذي لا آفة به، ولم يقولوا به، ولا يجدون فرقًا بين ما انتحلوه وبين ما منعوه.

وصار «**أبو القاسم الكعبي**» و«**أبو الحسين البصري**» إلى ردهما إلى العلم بالمبصرات والمسموعات، كالشهيد والخبير فإنها يرجعان إلى تعلق العلم على وجه خاص.

وقد احتج المصنف على رد هذه المقالة بأنا إذا علمنا شيئا ثم أبصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية، وذلك مما يدل على أن الأبصار والأسماع مغايران للعلم.

والاعتراض عليه أن مجرد التفرقة لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية، ولا أنهما نوعان خارجان عن نوع العلم، وهو محل النزاع. ولا مانع من رجوع التفرقة إلى كثرة

المتعلَّقات وقِلَّتها، وأن البصر يتعلق بالهيئات الاجتماعية ولا يتعلق العلم بذلك في حال الغيبة، ولذلك يقال: ليس الخبر كالعيان. أو يقال: ما المانع من رجوع التفرقة إلى اختلاف محل العلمين؟ فعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب والعين، وعند الغيبة يبقى في القلب بِخَلْقِ أَمْثالِه ويُعدَمُ من العين.

وللشيخ «**أبي الحسن الأشعري**» قولان:

ـ **أحدهما**: أنهما إدراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما للعلم في أنهما صفتان كاشفتان تتعلقان بالشيء على ما هو به.

ـ **والقول الثاني**: أنهما من جنس العلم، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المُعيَّنِ، والعِلمُ يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد، وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى. واحتج على ذلك بما احتج به المصنف، وما ذكرناه من الإشكال وارد عليه.

ومن قال من «**المعتزلة**»: إنه سميع بصير لنفسه، فهو يردُّهما إلى العلم. وصار بعض «**المعتزلة**» إلى أن الباري تعالى لا يَرَى، كما أنه لا يُرَى عندهم، وهو قياس مذهبهم لاشتراطهم أن المرئي لابد وأن يكون مقابلا للرائي أو في حُكْمِ المقابِل، وأنه لا يكون إلا بانبعاث الأشعة من بنية مخصوصة واتصالها بالمرئي، وذلك من عوارض الأجسام، وامتناع ذلك هو الموجب لتأويلهم.

ونحن نقول: إن الإدراك معنى واحد في نفسه، فيصح قيامه بالجوهر الفرد، فإن قبوله له لنفسه، فلا تتوقف صحة الاتصاف به على انضمام جواهر أخر إليه، فإن الشرط لا يكون في غير محل المشروط، ولو جاز ذلك لجاز أن يقوم العلم بمحل والحياة المشروطة في الاتصاف به بغيره. وإذا جاز قيام الإدراك بدون بنية مخصوصة بطل جميع الشرائط التي أثبتوها من انتفاء القرب المفرط، والبعد المفرط، وعدم لطافة المرئي، وانبعاث الشعاع، فإن الشعاع أجسام لطيفة، إذ الأعراض لا تنتقل. وكذلك اشتراط تشبثها بالمرئي، ونفي الحجاب الكثيف، وكل ما اشترطوه إنما هو من الأمور العادية.

وأما قول المصنف: «وقال قوم: معنى الرؤية تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها» فهذا يعزي إلى «**الفلاسفة**»، ولهم قولان:

ـ **أحدهما**: أن المُدرَك لنا نَفْسُ المِثال المنطبع، وهو الشبح المطابق لما في الخارج، الخالي عن المادة، كما نفرض ذلك في المرآة بتوسط جسم شفاف.

ـ **والثاني**: أن المُدرَك لنا عَيْنُ ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية إلى الحس المشترك الذي هو مركب من عصبتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ.

قالوا: وأمّا السماع فإنّ الصوت وما يتركب من الحروف والأصوات إذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ المجاور للعصبة المفروشة في أقصى الصماخ الممدودة عليه من الجلد على الطبل حصل فيها طنين، فتشعر به القوة المدركة المودَعة في تلك العصبة على رأي، أو تؤديه إلى الحس المشترك على رأي. والحس المشترك على رأيهم كحوض تصب فيه خمسة أنابيب وهي الحواس الخمس، ولذلك سُمِّي مشتركا، والنفس هي المدركة بواسطته كلوح تقرؤه.

ومذهب «الأشعرية»: أنه يصح خلو هذين الإدراكين من غير وسائط، وأن اختصاص بعض الأشياء بالإدراك في العادة دون بعض لإجراء الله تعالى عادته وسُنَّتَه بخَلْقِ ذلك. واحتجوا لصحة مذهبهم بما ذكرناه في إبطال مذهب «المعتزلة».

قوله: (**وَهَذَا بَاطِلٌ لِوُجُوهٍ: الأَوَّلُ: أَنَّا نَرَى نِصْفَ كُرَةِ العَالَمِ عَلَى غَايَةِ عِظَمِهَا، وانْطِبَاعُ العَظِيمِ في الصَّغِيرِ مُحَالٌ**).

وما ذكره لازم على من يقول: إن المدرَك لنا إنما هو المثال المطابق، فعلى هذا ينبغي أن يكون مثال الصغير صغيراً ومثال الكبير كبيراً. وأمّا من يقول: إن إدراك ذلك المثال سبب لإدراك ما طابقه في الخارج فغير لازم:

نعم هذا الدليل يبطل قول «**المعتزلة**»: «إن المرئي لنا ما يتصل به الشعاع المنبعث من الحدقة»، فإنا نعلم قطعا أنه لم ينبعث من أعيننا عند رؤية نصف كرة العالم أجزاء تتصل بجميعها. كيف وقد قررنا أن الإدراك إنما يقوم بالجزء الفرد، ويستحيل أن ينفصل من الواحد كثير.

فإن قالوا: إنما حصلت رؤية ذلك بتكيف الهواء المحيط بالمرئي بكيفية الشعاع.

قلنا: والقول في امتناع تكيف الهواء الكثير من الأجزاء المنبعثة من الحدقة كامتناع اتصالها بالكبير.

قوله: (**ولأَنَّا نَرَى الأَطْوَالَ والعُرُوضَ، وارْتِسَامُ هَذِهِ الأَبْعَادِ فِي نُقْطَةِ النَّاظِرِ مُحَالٌ**).

اعلم أنه إن عنى بامتناع ارتسام الأبعاد في نقطة الناظر أنه لا يتصور انطباعها بكيفية عظمها، فالجواب عنه ما ذكرناه في الوجه الأول، وإن عنى بامتناع ارتسام الطول والعرض فيها مطلقا لا صغيرا ولا كبيرا لأنها نقطة، والنقطة لا امتداد فيها، فكيف ينطبع فيها ما له امتداد؟! وهو ظاهر كلامه، فيقال له: إنما يمتنع لو كانت الجليدية كرة حقيقة بحيث لا يقابل البسيط منها إلا نقطة، أمّا إذا كان فيها انبطاح مع استدارتها كالبيضة مثلا فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير، كما لو فرضنا مرآه كذلك. كيف والإنسان يرى وجهه في إنسان العين كما يراه في المرآة، فأي مانع أن يخلق الله تعالى لنا الإدراك بالشيء عادة على هذا الوجه مع إمكان خلقه لنا بدون ذلك، كما أنه إنما يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج؟!.

قوله: (**وأَمَّا الثَّانِي: فَلأَنَّا إِذَا سَمِعْنَا صَوْتاً عَلِمْنَا جِهَتَهُ، وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّا أَدْرَكْنَا الصَّوْتَ فِي الخَارِجِ**).

يعني لا من الانطباع الداخل كما يقول الخصم، وحينئذ يقال له: إنما علمنا جهته ـ أي جهة الصوت ـ لتعلقها بذي الصوت واستلزامها له، فكون المصوِّت في جهة من

الخارج سبب للعلم بجهته لأن ورود الهواء على الصماخ من تلك الجهة، كما يأتي صوت الرعد من فوقنا وخرير الماء من تحتنا.

قوله: (**ولأنّا نَسْمَعُ كَلامَ الإنْسَانِ مِنْ وراءِ الجِدَارِ، ولَوْ كُنَّا لا نَسْمَعُ الكَلامَ إلّا عِنْدَ وُصُولِهِ إلَيْنَا وجَبَ أنْ لا نَسْمَعَ الحُرُوفَ مِنْ وراءِ الجِدَارِ؛ لأنّ ذَلِكَ التَّمَوُّجَ لما وصَلَ إلى الجِدَارِ لَمْ يَبْقَ عَلَى شَكْلِهِ الأوَّلِ. فَثَبَتَ أنّ الإبْصَارَ والسَّمَاعَ نَوْعَانِ مِنَ الإدْرَاكِ مُغَايِرَانِ لِلْعِلْمِ**).

الاعتراض عليه أن يقال: صورة ما التزمته من السماع من وراء الجدار إن عنيت أنا نسمع الصوت مع انسداد سائر الجهات والمنافذ فنمنع حصول السماع والحالة هذه. وإن كان الفرض مع انفتاح جهة أو كوة فلا مانع من الوصول من تلك الجهة، كما يشرق علينا شعاع المضيء منها بأدنى مقابلة.

والوجه في الرد عليهم أن يقال: لا مانع من خلق الله تعالى لنا الإدراك عند ما ذكروه عادة، ويجوز أن يوجد ذلك ولا يخلق لنا الإدراك، وأن يخلق الإدراك بدونه. فاعتمادهم على الدوران قد علمت ضعفه وأن غايته إفادة ظن، فلا يعتمد عليه في المطالب القطعية.

قوله: (**وإذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: الدَّلائِلُ السَّمْعِيَّةُ دَالَّةٌ عَلى كَوْنِهِ تَعَالَى سَمِيعاً بَصِيراً، والعَقْلُ أيْضاً يُقَوِّي ذَلِكَ؛ لِمَا بَيَّنَّا أنَّ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الإدْرَاكِ مِنْ صِفَاتِ الكَمالِ، ويَجِبُ وصْفُ الله تَعَالَى بِكُلِّ الكَمالاتِ، فَوَجَبَ عَلَيْنَا إثْبَاتُ هَذِهِ الصِّفَاتِ، إلّا أنْ يَذْكُرَ الخَصْمُ دَلِيلاً عَقْلِيّاً يَمْنَعُ مِنْ إجْرَاء هَذِهِ الآيَات والأخْبَارِ عَلَى ظَوَاهِرِهَا، ولَكِنْ ذَلِكَ مُعَارَضَةٌ، فَمَنِ ادَّعَاهَا فَعَلَيْهِ البَيَانُ**).

يعني بقوله هذه الآيات والأخبار ما احتجّ به على المسألة وإن لم يذكر شيئا من ذلك هنا. وجملة الأمر أنّ الأصحاب احتجوا على ذلك بالسمع والعقل، أمّا السمع فكقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾

[الشورى: ١١]، وكقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤]، وكقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الشعراء: ٢١٨]، واحتجاج إبراهيم عليه السلام في نفي إلهية الأصنام بقوله تعالى: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] ولو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وإذا ثبت أن الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على الاتصالات الجسمانية، ودل التصريحُ بهما على أنهما صفتا كمال، وجبَ اعتقادُ ما دلت عليه الآيُ، ولا مُحْوِجَ للتأويل عقلاً ولا سمعاً.

وحَمْلُ اللفظ على احتماله البعيد مجاز، وشَرْطُه القرينة، ومع انتفاء القرينة لا يمكن المصير إليه لما فيه من إثبات المشروط بدون شرطه، فتعين البقاءُ مع تلك الظواهر. وهكذا القول في جميع ما ورد من أحكام الآخرة، متى كان ظاهِرُه جائزًا وجب اعتقادُه، إلّا أن يدل دليل على امتناعه.

قوله: «إن مجرد العقل يدل على أن السمع والبصر صفتا كمال» ضعيف؛ فإنه لا يلزم من كون الشيء كمالاً في الشاهد أن يكون في الغائب كذلك، فإن إدراك اللذة والألم كمالٌ، وهو ممتنع على الله تعالى لأنه من عوارض الأجسام. ويلزم على سياق ما ذكره وصْفُه بالشم والذوق وباللمس، وهو الوارد على احتجاجهم أيضا، فإن الباري تعالى حَيٌّ، وكل حيٍّ يصح اتصافُه بالسمع والبصر، وأضدادهما نقص، والنقص مستحيل عليه، فوجب اتصافه بهما؛ لاستحالة خلو القابل للشئ عنه وعن جملة أضداده.

وقد أورد على هذا المسلك أسئلة، أقدحها هذا. وقد التزم بعضهم ثبوت بقية الإدراكات لله تعالى خالية عن الاتصالات، وقال: لا نطلقها عليه لما في ذلك من الإيهام وعدم الورود.

والوجهُ الاعتمادُ على السمع، فنَصِفُه بما ورَدَ، ولا نُثْبِتُ صفات لم يتوقف الإبداعُ عليها ولا ورَدَ بها سَمْعٌ بمثل هذه المسالك، والله أعلم.

قوله: (المَسْأَلَةُ العَاشِرَة:

أَجْمَعَ الأَنْبِيَاءُ والرُّسُلُ ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ وسَلَّمَ ـ عَلى كَوْنِهِ تَعَالى مُتكَلِّماً).

المقصود من هذه المسألة إثبات العلم بأن الباري تعالى متكلم على الجملة. وأما تنقيح معنى الكلام فسيأتي. وقد تمسك الأصحاب في إثبات العلم بذلك بالمعقول والمنقول:

ـ **أما المنقول**: فما ذكره وهو أن جميع الرسل أخبروا ـ وهم الصادقون، إمّا بالمعجزة، أو بتصديق من ثَبَتَ صِدْقُه بالمعجزة ـ أنّ الله تعالى مكلِّفٌ للعباد بالأوامر والنواهي، وأنه تعالى قد وعَد عباده بالثواب على الطاعات، وتوَعَّد بالعقاب على المخالَفات، وجميع ذلك يرجع إلى الكلام، فثبت أنه مُتكَلِّم. وقد أجمع المسلمون أيضاً على ذلك على الجملة وإن اختلفوا في تفسير الكلام.

قوله: (**وإِثْبَاتُ نُـبُوَّةِ الأَنْبِيَاءِ لا يَتَوَقَّفُ عَلى العِلْمِ بِكَوْنِهِ تَعَالَى مُتَكَلِّماً، وحِينَئِذٍ يَتِمُّ هَذَا الدَّلِيلُ**).

الأَوْلَى أن يقول: وصِدْقُ الرسل لا يتوقف على ذلك، فإن النبي لا يحتاج إلى دليل على صدقه ما لم يُوجِب على العباد تصديقَهُ فيما أُوحِيَ إليه، وحينئذ يكون رسولا. فكل رسول نبِيٌّ، وليس كل نبي رسولا.

وقوله: «إنّ صِدْقَ الرسول لا يتوقَّفُ على العلم بكونه تعالى متكلِّماً» جواب منه لسؤال مقدَّر يَرِدُ على هذه الطريقة، وهو أن يقال: إن قول الرسول لا يدل ما لم يَثْبُت صِدقُه، ولا يثبت صِدْقُه إلا بالمعجزة، والمعجزةُ لا تدل ما لم يثبت كون الباري تعالى متكلِّماً، فإنّ دلالة المعجزة تتنزَّلُ منزلة قول الله تعالى لمُدَّعِي الرسالة: صَدَقْتَ، أو أنت رسولي. فما لم يثبت الكلامُ الصِّدْقُ لله تعالى لا يكون مُصدِّقًا لرُسلِه، فلو أثبتنا الكلام لله تعالى بالسَّمْعِ لدار. هو سؤال قوي.

وادعى «**الفخر**» في جوابه أن العلم بصدق الرسل لا يتوقف على ذلك لدفع الدور. وتقرير ذلك بأن من ادعى أنه رسول الملك بمرأى منه ومسمع، وقال: آية صدقي أن يغير عادته المألوفة ويفعل كذا. ثم قال: أيها الملك إن كنتُ صادقاً في دعواي فافعل لي ذلك، ففعل ذلك الوجه الذي التمسه، فيعلم جميعُ الحاضرين أنه رسوله وإن كان فيهم من ينفي كلام النفس. ويكفي في العلم بتصديقه إيجاده للفعل الدال على إرادة تصديقه، كما يدل التخصيص في الأفعال على إرادة وقوعها على ذلك الوجه.

وقولهم: «إن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول» مسلَّم، ولكن تتنزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة ذلك كما تدل بعض الإشارات، والكلام المستدل على ثبوته بالسمع لله تعالى في دعوى «**الأشعرية**» هو القول النفسي، والنزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها، والأفعال كثيرا ما تدل على الإرادات وإن لم توضع لذلك نظرا إلى العادات، والمعجزة كذلك

قوله: (**ولأنَّ كَوْنَهُ تَعَالى آمِراً نَاهِياً مِنْ صِفَاتِ الجَلالِ ونُعُوتِ الكَمالِ، والعَقْلُ يَقْتَضِي إِثْبَاتَهَا لله تَعَالى**).

أما وجوب إثبات الكمال لله تعالى فالعقل دال عليه، فإن كل ناقص جائز، وكل جائز محتاج، والباري سبحانه واجب الوجود فلا يكون ناقصًا. والاجماع أيضاً منعقد على نفي النقائص وإن اختلفوا فيما هو كمال. والمعتمد إجماع المسلمين لأنهم أهل العصمة، إلا أن نفي النقيصة المضادة للكلام بالكلام يلزم منه الدور.

وأما إثبات أن الكلام صفة كمال بمجرد العقل ففيه ضعف، فإن المسلَّم كونه كمالاً في حقنا، ولا يلزم من كونه كمالا في حقنا أن يكون كمالا لله تعالى، فكم من كمال لنا مستحيل على الله تعالى؟! فإذا لم يتوقف إثبات المعجزة على الكلام، وقد أتت الرسل بوصفه تعالى به، مع استحالة اتصافه بالنقص، ولم يكن في وصفه بكلام النفس ما يستلزم جوازاً ولا حدوثاً، دل ذلك على أنه صفة كمال أيضا، واستقلت الطريقة السمعية.

وقد تمسك الأصحاب في ذلك وفي إثبات السمع والبصر بالطريقة المشهورة وهي أن الباري حيٌّ، وكل حيٍّ يصح وصْفُه بالكلام والسمع والبصر، وأضدادها نقائص تستحيل على الله تعالى، فيتعيَّن اتصافُه بها ضرورة أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن بقية أضداده. والتقرير لمقدمات هذه الطريقة أن يقال:

أمّا أنه حيٌّ فلِمَا سبق. وأمّا أن كل حيٍّ قابل للاتصاف بهذه الصفات أو أضدادها فلامتناع اتصاف الموتى بذلك وصحة اتصاف الأحياء بها، فالمصحح إذًا لقبول هذه الصفات إمّا الحياة أو أمر يلازم الحياة، وأيًا ما كان يلزم عليه صحة اتصاف كل حيٍّ بها.

وأمّا أنّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن جملة أضداده فلأنه لو خلا عن الضد وعن سائر الأضداد للزم الخلوُّ عن النقيضين كما تقدم تقريره.

وأمّا أن هذه الصفات صفات كمال فقالوا: اتفق العقلاء على ذلك. وأمّا أنّ أضدادها نقص فمعلوم بالضرورة. وأمّا وجوب اتصافه بالكمال فلِمَا قرّرناه من دليل العقل وأنّ كل ناقص جائز. هذا غاية ما يمكن أن تقرر به هذه الطريقة، وهي طريقة أكثر الأصحاب.

وقد أورد «**الفخر**» وغيره عليها أسئلة:

الأول: إن حياة الله تعالى مخالِفَةٌ لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكُهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصحِّحةً للكلام والسمع والبصر كون حياة الله تعالى كذلك.

سلَّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: حياتُه تعالى وإن صححت ذلك لكن ذاته غير قابلة لها، كما أنّ الحياة وإن صححت النفرة والشهوة لكن ذاته غير قابلة لهما، كذلك ههنا.

سلَّمنا أن ذاته قابلة لها، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولها متوقِّفًا على شرط يمتنع تحققه في ذات الله تعالى؟.

سلَّمناه، ولكن لا نسلِّمُ امتناعَ خُلوِّ القابل للشيء عنه وعن ضده، وقد علمتم من خصومكم أنهم يجوزون خُلوَّ الجواهر عن بعض الأعراض وأضدادها قبل الاتصاف بها.

سلَّمناه، لكن ما المعنيُّ بالنقص؟ وإذا أثبتم كون النقص محالاً بالإجماع توقفت الدلالة على السمع، فلم تستقل عقلية محضية.

وبعض هذه الأسئلة يمكن الجواب عنها، فلأجل هذه الأسئلة عدل «**الفخر**» عن التمسك بها وصار إلى السمع المحض.

وقد احتج الأستاذ «**أبو إسحاق**» على أنه تعالى متكلِّمٌ بأنه سبحانه مَلِكٌ، ولا يتم المُلْكُ إلا بأمْرٍ ونَهْيٍ لجواز تردُّدِ الخلائق بين أمرٍ مطاعٍ ونَهْيٍ مُتَّبَعٍ.

وقال: كل صفة جائزة لابد وأن تستند إلى صفة أزلية، وإلا أدّى إلى استحالة ما عُلِمَ جوازُه[1]. ويَمتنِعُ رَدُّ الأمر والنهي إلى الإرادة أو العلم وسائر الصفات غير الكلام النفسي، فيجب إثباته لله تعالى.

وهذه الطريقة والأولى تؤول إلى نَفْيِ النقائص، ولا مانع أن يقال: إن هذا الجواز يستند إلى صحة أمر بعضنا لبعضٍ، ولا يدور ولا يتسلسل، فإنه لا يجب أن يكون كل شخصٍ آمراً ومأموراً. وأمّا اختصاص بعضهم بهذه الصفة فيرجع إلى إرادة الله تعالى ذلك له، فإنه تعالى يؤتي المُلْكَ من يشاء[2].

---

(١) حاصل هذا الدليل أن يقال: لا شك أن الخلائق مكلفون، فهم متصفون بكونهم مأمورين أو منهيين، وكونهم مترددين بين كونهم مأمورين أو منهيين صفة يحكم العقل بجوازها، لا باستحالتها ولا بوجوبها، ولا بد أن تكون تلك الصفة الجائزة مستندة إلى صفة الله القديمة وإلا لزم استحالة ما علم جوازه، وحينئذ يجب أن يكون كون الخلائق مأمورين أو منهيين مستند إلى أمر ونهي ثابت لله في الأزل، والأمر والنهي من أقسام الكلام، فيكون الله تعالى متكلما، وهو المطلوب.

(٢) هذا الاعتراض على الدليل «الأستاذ» حاصله عدم التسليم بأن كل صفة جائزة لابد أن تستند إلى صفة أزلية لله وذلك لجواز أن يستند كون الخلائق مأمورين أو منهيين إلى أمر ونهي من حادِث كالسلطان، فيجوز تردد جميع الإقليم مثلا بين أمر مطاع ونهي متبع نظراً إلى أمر السلطان ونهيه. =

احتج أيضاً على إثبات الخبر لله تعالى بأنّ كل عالمٍ يَجِدُ في نَفْسِه حديثاً مطابِقاً لمعلومه بالضرورة، ولا معنى لكلام النفس إلا ذلك، والباري تعالى عالِمٌ، فلَهُ كلامٌ على وفق معلومه.

وهذا فيه نظر، فإنّ إثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري تعالى من قضايا جزئية وجدانية قد لا يساعد الخصم على تسليمه، وأخْذُ القضايا الكلية من المحسوسات والوجدانيات لا يتم إلا باستقراء عادات، وإثباتُ أحكامٍ وصفاتٍ له لا يُؤخذ من القضايا العاديّات[1]. فالوَجْهُ الاعتماد على السَّمْعِ، وسنوَضِّحُ معنى الكلام القديم الموصوف به الله تعالى إن شاء الله تعالى.

= واعترض على هذا الجواب بأنه لو جاز استناد كونهم مأمورين أو منهيين إلى أمر ونهي من حادث للزم الدور إن كان الآمر مأموراً مطيعاً لغيره وغيره مأموره، أو التسلسل إن كان الآمر مأموراً مطيعاً لغيره، وغيره مطيعا لغيره وهلم جرا، وكلاهما باطل.

وأجيب عليه بأنه لا يلزم الدور إلا لو كان يجب أن يكون كل شخص آمراً ومأموراً، ومعلوم أنه لا يلزم أن يكون كل شخص آمراً ومأموراً لجواز أن يكون البعض آمراً فقط والبعض مأمور فقط؛ إذ يجوز أن يخصص الله بإرادته بعض الخلائق بأن يكون آمرا فقط غير مأمور وإن كان جائزاً عقلاً أن يكون مأموراً.

وهذا مراد المعترض بقوله: (قَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ مُحَالاً مِنْ حَيْثُ غَيْرُهُ وإنْ كَانَ جَائِزًا في نَفْسِهِ) أي قد يكون في بعض الخلائق من حيث الإمكان الوقوعي بتخصيص الفاعل المختار آمراً غير مأمور، وإن كان من حيث الجواز العقلي يجوز أن يكون آمراً ومأموراً. راجع شرح الكبرى للسنوسي، ص٥٩.

(١) قال الشيخ **الدسوقي**: حاصل اعتراض شرف الدين أن قول الأستاذ: «كل عالم يجد في نفسه حديثا» قضية كلية تشملنا وتشمل الباري تعالى، وهي مبنية على الوجدان وهو من الأمور الباطنية، والخصم قد لا يساعد على إثباتها، ولذا قيل: إن الوجدان يقينا لا تقوم به حجة على الغير، وحينئذ فيجوز القدح في تلك المقدمة بأن يقول الخصم: أنا عالم بكذا، ولا أجد في نفسي حديثا مطابقا له، فلا تتم تلك القضية الكلية، وإنما تتم الجزئية، ومتى كانت كبرى الشكل جزئية كان فاسد النظام. وأيضا أخذ القضايا الكلية من المحسوسات أو من الوجدانيات يتوقف على استقراء تام لأفراد موضوعها، وهذا متعسر غاية التعسر، فحصول الحديث النفسي عند العالم المطابق لمعلومه أمر عادي، ولا حكم للعوائد على الله تعالى. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

قوله: (المَسْأَلَةُ الحَادِيَة عَشَر: في إِثْبَاتِ أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ ولَهُ عِلْمٌ.

وأهَمَّ المُهِمَّاتِ في هَذِهِ المَسْأَلَةِ تَعْيِينُ مَحَلِّ البَحْثِ، فَنَقُولُ: إنّ مَنْ عَلِمَ شَيْئاً فَإِنَّهُ يَحْصُلُ بَيْنَ العَالِمِ والمَعْلُوم نِسْبَةٌ مَخْصُوصَةٌ، وتِلْكَ النِّسْبَةُ هِيَ المُسَمَّاةُ بِالشُّعُورِ والعِلْم والإِدْرَاكِ. فَنَحْنُ نَدَّعِي أَنّ هَذِهِ النِّسْبَةَ أَمْرٌ زَائِدٌ عَلى الذَّاتِ. ومِنْهُمْ مَنْ قَالَ: العِلْمُ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ تَقْتَضِي هَذِهِ النِّسْبَةَ. ومِنْهُمْ مَنْ قَالَ: العِلْمُ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ تُوجِبُ حَالَةً أُخْرَى وهِيَ العَالِمِيَّةُ، ثُمَّ إِنّ هَذِهِ العَالِمِيَّةَ تُوجِبُ تِلْكَ النِّسْبَةَ الخَاصَّةَ. والمُتَكَلِّمُونَ يُسَمُّونَ هَذِهِ النِّسْبَةَ بِالتَّعَلُّقِ. وأَمّا نَحْنُ فَلا نَدَّعِي إِلّا ثُبُوتَ هَذِهِ النِّسْبَة).

اعلم أنّ العقلاء اختلفوا في هذه المسألة اختلافاً كثيراً، أمّا «**الفلاسفة**» فقد علمت أنهم لا يصفون الباري بصفةٍ ثبوتيةٍ، لا نفسية ولا معنوية، وأنّهم يردُّون الصفات إلى مجرّد سَلْبٍ كتسميته عاقلاً، أو إضافة كتسميته مَبْدَأً، أو مركَّبٍ كتسميته جواداً، فإن معناه أنه يعطي من غير بخل.

وأمّا «**المعتزلة**» فقد تحكَّمُوا في هذه الصفات فقالوا: إنه تعالى عالِمٌ قادِرٌ حَيٌّ لنفسه. و«**أبو هاشم**» قال: له حالٌ نفسية تُوجِبُ هذه الأحوال. قالوا في السميع والبصير: إنهما يرجعان إلى العالِمِ. وبعضهم يردهما إلى أنه حيٌّ لا آفة به. أمّا كونه مُريدًا فـ«**النجار**» تارة يقول: إنه مريد لنفسه، وتارة يفسره بسَلْبٍ. و«**الكعبي**» يَرُدُّهُ إلى أنه فاعل أو آمر. و«**البصريون**» قالوا: إنه مريد بإرادة حادثة لا في محلّ. واتفقوا على نَفْيِ الكلام النفسي، فأثبتوا لله تعالى كلاماً حادِثاً يخلقه في جمادٍ ويكون متكلِّما به.

والحاصل أنّ الكل متفقون على نفي صفة أزلية موجودة لله تعالى، وعلى ثبوت العالمِية ولا عِلْمَ، والقادرية ولا قدرَة، والحية ولا حياة، ولا يثبتون لله تعالى صفة موجودة أزلية. وما يقضون بأنه صفة موجودة فلا تقوم به، كالإرادة والكراهة عند «**البصريين**»، والعلوم عند «**جهم**» و«**هشام**»، والكلام عند الجميع حادث.

فأمّا «**الكرامية**» فقد قالوا بإثبات صفات لله تعالى موجودة قائمة بذات الله تعالى، إلا إنهم قضوا بأنه لا يمتنع قيام الحوادث بذاته.

وأما «**الحشوية**» فأثبتوا هذه الصفات موجودة لله تعالى، وزادوا فوصفوه بكلام هو حروف وأصوات قديمة.

وأمّا الشيخ «**أبو الحسن الأشعري**» والأستاذ «**أبو اسحاق الإسفراييني**» ومتقدمو «**المتكلمين**» من أصحابنا فاعتقدوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى، وقضوا بأنها حقيقية موجودة بذاته سبحانه، أعني: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وترددوا في البقاء والقِدَم هل يرجعان إلى صفة ثبوتية أم لا، مع وصفه تعالى بهما.

وزاد بعضهم صفات سمعية، يعني أنها تثبت بالسمع وإن لم تُعقَل ماهيتها: كالوجه، واليدين. والصحيح أنه لا يمتنع رَدُّ ذلك إلى ما عُلِمَ من الصفات النفسية أو المعنوية، ولا دليل يُعيِّنُ أنها زائدة على ما حكموا بأنه من صفات النفس أو المعاني.

ومن قال بالأحوال من أصحابنا ـ كـ«**القاضي**» ومن تابعه ـ أثبت أحكامًا لصفات المعاني سمّاها أحوالاً، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم.

والكل متفقون على إثبات التعلق، ويقضون بأنه زائد على الذات وعلى ما يثبتونه من الصفات الحقيقية والأحوال عند مثبتيها.

وقد صرف «**الفخر**» عنايته إلى إثبات زائد، ولم يتعرض لإبطال ما وقع النزاع فيه.

والحاصل في المعقول ههنا أربعة: ذات، وصفات، وأحوال، وتعلقات. فـ«**القاضي**» أثبت الجميع. والشيخ «**أبو الحسن**» و«**الأستاذ**» أثبتا الجميع إلا الأحوال، فإنّ ما زعموا أنه حال ـ وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة ـ فهو مجرد نسبة في العقل فقط.

و«**المعتزلة**» أثبتوا الذات بدون الصفات، و«**أبو الحسين المعتزلي**» أثبت الذات والتعلقات كما صار إليه «**الفخر**»، وقضيا بصحة تجدُّدِها على الذات الأزلية.

ونحن نذكر أوّلاً ما احتج به أصحابنا على «**المعتزلة**»، ثم نذكر ما تمسك به المصنف، ثم نذكر بعض شُبَهَ المخالفين ونجيب عنها إن شاء الله تعالى.

وقد ساعدت «**المعتزلة**» على أنّ العالِمَ القادِرَ الحيَّ المريدَ في الشاهد عالِمٌ بعِلْمٍ وقادِرٌ بقدرَةٍ ومريدٌ بإرادةٍ، وألزمهم الأصحاب اعتبار الغائب بالشاهد، قالوا: والجَمْعُ بين الغائب والشاهد يتوقف على جامِعٍ[١] وإلا جَرَّ إلى التعطيل والتشبيه[٢]. وعنوا بالشاهد

---

(١) الجامع: هو الأمر الذي يكون سببا في انسحاب حكم المقيس عليه على المقيس، أي انسحاب حكم الشاهد على الغائب.

(٢) يعني أن قياس الغائب على الشاهد يفتقر فيه إلى جامع يمكن من خلاله نقل الحكم من الثاني إلى الأول وإلا لأدى ذلك القياس مع غياب الجامع إلى التعطيل وهو نفي الكمالات عن الغائب كما هي منفية عن الشاهد، أو إلى التشبيه وهو إثبات الجسمية ولوازمها في الغائب كما هي ثابتة في الشاهد.
وبيان تأدية القياس بلا جامع إلى التعطيل أن عِلْمَ زيد مثلا لا إحاطة له، وقدرته لا تأثير لها في الوجود، فلو قيس الغائب على الشاهد في العلم والقدرة بأن قيل: علم زيد لا إحاطة له بجميع الأشياء، وقدرته لا تأثير لها في الوجود، فكذا علم الله وقدرته، فهو تعطيل لله تعالى عن صفات الكمال لأنّ فيه حكم على علم الله تعالى بعدم الإحاطة وعلى قدرته بعدم التأثير في الوجود، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.
وبيان تأدية القياس بلا جامع إلى التشبيه أن كلام زيد مثلا بحروف وأصوات، فلو قيس كلام الله تعالى على كلام زيد بأن قيل: كلام العبد بحروف وأصوات، فكذلك كلام الله تعالى، لأدى ذلك إلى التشبيه الفاسد المؤدي إلى ثبوت الجسمية ولوازمها لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.
أمّا إذا فرضنا ثبوت جامع بين الغائب والشاهد يمكن من خلاله سحب حكم الشاهد على الغائب لم يكن القياس مؤديا إلى التعطيل والتشبيه، فإذا قلنا مثلا: العبد المتقن للفعل فلا بد له من علم، والله تعالى كذلك فله علم، فالمثبت بالجامع ـ وهو الإتقان ـ مطلق صفة العلم، أمّا كون ذلك العلم على وجه الإحاطة أو لا فشيء آخر.

الحادثَ، وبالغائب القديمَ. وقيل: المراد بالشاهد: ما علمناه، وبالغائب: ما لم نَعْلَمْه. قالوا: والجوامع أربعة:

ـ جَمْعٌ بالحقيقة[١]: كقولهم: العالِمُ شاهِداً: من له العِلْمُ، أو ذو العلم. والباري تعالى عالِمٌ، فلَهُ عِلْمٌ. وهذه عمدة من ينفي الأحوال.

ـ والجمع بالدليل[٢]: كقولهم: الإحكامُ شاهِداً في الفِعْل دليلٌ على أنّ لفاعلِه عِلْماً به، والباري سبحانه مُحكِمٌ مُتقِنٌ لأفعاله، فدلَّ على أنّ له عِلْماً.

ـ والجمع بالشرط[٣]: كقولهم: الباري تعالى مُرِيدٌ، وكلُّ مريدٍ قاصِدٌ لفِعْلِه، والقَصْدُ مشروطٌ بالعِلْمِ، فالباري سبحانه وتعالى له عِلْمٌ وإلا لثبت المشروط بدون الشرط.

---

(١) مراده: الجمع المصوّر بإطلاق اللفظ الدال على الحقيقة التي يندرج تحتها كل من الشاهد والغائب، وبيان ذلك أن نقول: الحادث الذي أطلق عليه لفظ «عالِم» أو «ذو علم» قام به علم، والله تعالى يطلق عليه لفظ «عالِم» «ذو علم» فيكون قام به علم أيضا بجامع إطلاق اللفظ الدال على الحقيقة على كلّ. وجعل الجامع إطلاق اللفظ الدال على الحقيقة هو عمدة من ينفي الأحوال كما سيشير الشارح رحمه الله تعالى.

(٢) مراده: الجامع المصوَّر بالدليل، وتوضيحه أن زيدا مثلا إذا أتقن صنعته كان إتقانه لها دليلاً على أن له علماً بصنعته، فنقول: هذا الصانع له علم لإتقانه صنعته، والإتقان في صنع الله تعالى مشاهد فله سبحانه وتعالى علم، فقد قيس الغائب على الشاهد في ثبوت العلم بجامع الإتقان الذي هو دليل على العلم.

(٣) مراده: الجامع المصوَّر بالشرط، ومقصوده بالشرط: المشروط. وتوضيح ذلك أن المريد من الحوادث: من قصَد إلى الفعل، وهذا القصد في الحادث مشروط بالعلم لاستحالة توجه القاصد إلى المجهول مطلقا، والله تعالى متصف بالمريدية أي بكونه قاصدا إلى فعله، وإذا كان القصد في الحادث مشروطا بوجود صفة العلم فالقصد في حق الله تعالى كذلك مشروط بوجود صفة العلم لتحقق الجامع فيه وهو القصد إلى الفعل، فثبتت صفة العلم لله تعالى بجامع القصد في كلٍّ، فمرادنا بهذا القياس الاستدلال على ثبوت صفة العلم لله تعالى، والجامع بين الغائب والشاهد هنا هو المشروط الذي هو القصد، والمثبَت هو الشرط الذي هو صفة العلم.

ـ والجمع بالعلة[١] ـ وهو عمدة من يثبت الأحوال ـ كقولهم: العِلْمُ والعالِمِيّة متلازِمان، والعالِمِيّة مُرَتَّبَةٌ على العِلْم، وقد ساعدتم على إثبات العالِمِيّة غائباً، فيلزم إثباتُ العِلْمِ، فإنّ التلازم ثابت بينهما من الجانبين. ولو صحَّ وجودُ عالِمِيةٍ ولا عِلْمَ لصحَّ إثباتُ عِلْمٍ ولا عالِمِيَّة، ولا يقولون به.

قالت «**المعتزلة**»: نحن إنما قلنا في الشاهد بأنّ العالِمَ عالِمٌ بعِلْمٍ لأنّ العالِمِيَّةَ جائزةٌ، والجائزُ لابدّ له من مقتضٍ، أمّا عالِمِية الباري تعالى فواجبة، والواجب يستغني بوجوده عن المقتضي، كما قلنا: إن ذاته سبحانه لـمّا كانت واجبة لم تفتقر إلى مُوجِدٍ، والذوات الممكنة لمّا كانت جائزة افتقرت إلى مُوجِدٍ.

وأجاب «**المتكلمون**» بأنا لا نعني بالتعليل التأثيرَ ليلزم ما ذكرتم، وإنما نعني به مجرَّد الملازمة العقلية طَرْداً وعَكْساً على وجه يترتب أحدهما على الآخر، فسميناهما في الشاهد عِلَّةً ومعلولاً، فقلنا: العلمُ عِلَّة العالِمِية لترتُّبِها على العلم، دون العكس. والشيئان إذا تلازما في العقل استحال ثبوت أحدهما بدون الآخر. وأنتم معاشر «**المعتزلة**» قد أثبتم أنّ للباري تعالى حياة باعتبار الغائب بالشاهد بمجرّد الملازمة في طرف النَّفْيِ، فاعترفتم بجريان الجَمْعِ بالشرط والتلازم فيه من أحد الطرفين، فلَأَنْ يَثْبُتَ طَرْدُ ما ذكرناه غائباً مع التلازم من الطرفين بطريق الأولى.

وأمّا «**الشيخ**» فاكتفى بالجَمْعِ بالحقيقة فقال: كلُّ متعلِّقٍ بمتعلَّقٍ على جهة الإحاطة فهو عِلْمٌ، وقد أثبتّم للباري تعالى هذا الوَجْهَ، فلَهُ عِلْمٌ. وهذا على أصلهم أَلْزَمَ؛ فإنّ

---

(١) مراده: الجامع المصوّر بالعلة، وحاصله أن يقال: صفات المعاني والمعنوية كالعلم والعالمية متلازمان في الشاهد، والصفات المعنوية مترتبة على صفات المعاني، وقد قلتم ـ يا نفاة صفات المعاني ـ بثبوت الصفات المعنوية للغائب، فيلزم من ثبوت الصفات المعنوية له تعالى ثبوت صفات المعاني له جل وعز. والجامع هنا بين الغائب والشاهد هو الصفات المعنوية التي شأنها الترتب على صفات المعاني.

الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، وإذا كان هذا أخصّ وصْفِ العِلْمِ فيلزم ثبوته لله تعالى[١]. وأكَّدُوا ذلك بورود السَّمْعِ به، قال الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فأثبت له عِلْمًا. وقال تعالى: ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] والقوة هي القدرة بالاتفاق من المفسرين[٢].

وأمّا الردُّ على «**الفلاسفة**» فما صاروا إليه من نفي الصفات مبنِيٌّ على الإيجاب الذاتي، وقد أقمنا الدليل على أنه تعالى فاعل بالاختيار، فيلزم ثبوت صفات المعاني، ولم يبق لمذهبهم أصل.

والرد على «**الكرامية**» و«**الحشوية**» يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى. ولم يبق سوى الرد على «**أبي الحسين**» وبيان ضعف ما اختاره المصنف من أنّ العلم مجرّد النسبة الحاصلة بين العالم والمعلوم، وسيأتي بعد ذكر ما تمسك به إن شاء الله تعالى.

قوله: (**والذِي يَدُلُّ عَلى كَوْنِ هَذِهِ النِّسْبَةَ زَائِدَةً عَلى الذَّاتِ وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّا بَعْدَ العِلْمِ بِذَاتِهِ نَحْتَاجُ إلى دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ في إثْبَاتِ كَوْنِهِ قَادِراً عَالِماً، والمَعْلُومُ مُغَايِرٌ لِمَا هُوَ غَيْر مَعْلُومٌ**).

يقال له: ما تعني بأنه مغايِرٌ؟ إن عنيت أنه مغايِرٌ لِمَا علمناه من أنّ صانِعَ العالَمِ

---

(١) حاصله أن كل صفة لها وصف عام وهو كونها صفة ولها وصف خاص وهو التعلق المخصوص، ولمّا ثبت للذات العليّة هذا الوصف الخاص وهو التعلق على وجه الإحاطة ثبت لها الوصف العام وهو صفة العلم؛ لأن الاشتراك في الأخص يستلزم الاشتراك في الأعم، فالأعم صفة ذات تعلق مخصوص، وقد ثبت هذا التعلق للذات العلية فيلزم أن تكون لها صفة العلم. وكذا يقال في غير العلم من الصفات المتعلقة، غير صفة الحياة.

(٢) قال الإمام البغوي في معالم التنزيل: ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ هو القوي المقتدر، المبالغ في القوة والقدرة (٧: ٣٨١).

موجودٌ فمسلَّمٌ أنه معلوم زائد على ذلك، وإن عنيت أنه زائد خارج عن ماهيته فممنوع إنتاج هذا الدليل لذلك، فإن ماهيته تعالى لا تُعلَم بجميع وجوهِها بمجرّد العلم بأنه موجود، كيف وإنّه معترِفٌ بأن وجودَه معلومٌ للبشر وحقيقَتَهُ غيرُ معلومةٍ لهم؟!.

قوله: (**الثَّانِي: أنّ العِلْمَ نِسْبَةٌ مَخْصُوصَةٌ، والقُدْرَةُ نِسْبَةٌ أُخْرَى مَخْصُوصَةٌ، أمّا الذَّاتُ فَهُوَ مَوْجُودٌ قَائِمٌ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ النِّسَبِ والإضَافَاتِ، فَوَجَبَ التَّغَايُرُ**).

يقال له: قولك: «إنّ العلم نسبةٌ مخصوصة والقدرَة كذلك» ممنوعٌ، وهذا مذهب لك ولـ«**أبي الحسين**»، وأنتما غير مساعَدين عليه، ولم تُقيما برهاناً على صحة ذلك، وخصومُكما في هذه الدعوى: «**الأشعرية**» وبقية «**المعتزلة**»، فإنّ «**المعتزلة**» ـ غير «**أبي هاشم**» ـ وإن قالوا هي أحوال نفسية تدَّعي تمايز بعضها عن بعض، وأنّ تمايزها عن الذات تمايز أجزاء الذات عن الذات من حيث أمكن تعقُّلُ الذات بدون أجزائها. وقد صرح «**أبو الهذيل**» بذلك فقال: عالِمٌ لذاته وليس ذاتُه عِلْماً.

وأمّا «**الأشعرية**» فقد علمت أن العلم والقدرة والإرادة عندهم موجوداتٌ ذات نِسَبٍ، لا مجرَّدُ نِسَبٍ، فإنّ النسبة والإضافة تحققها من حيث تحقق المضاف إليه، كالخالِق لا تحقُّقَ له بدون الخَلْقِ والفعل، فإطلاق الاسم حقيقة مُرتَّبٌ على الفعل. أمّا كونه عالِمًا وقادِرًا فإن الفعل متوقِّفٌ ومُترتِّبٌ على تحقُّقِه، فلا يصح أن تكون نسبة وإضافة تَعرِضُ عند تحقُّقِ المضاف. كيف ومعقول العلم في الشاهد لا يرجع إلى نسبةٍ؟! بل هو حقيقةٌ ذو نسبة. وحقيقة العلم لا تختلف بالقِدَم والحدوث وكثرة المتعلَّقاتِ وقِلَّتها، فكيف يثبت في الغائب على وجْهٍ يخالِفُ حقيقته في الشاهد؟! والشاهِدُ سُلَّمٌ يُرتَقى به إلى إثبات الحقائق غائباً على وجْهِ الكمال والتنزيه.

قوله: (**الثَّالِثُ: أنّهُ لَوْ كَانَ العِلْمُ نَفْس القُدْرَةِ لَكَانَ كُلُّ مَا كَانَ مَعْلُوماً كَانَ مَقْدُوراً، وهُوَ بَاطِلٌ؛ لأنّ الوَاجِبَ والمُمْتَنِعَ مَعْلُومَانِ وغَيْرَ مَقْدُورَيْنِ**).

مراده بهذا الردّ على «**المعتزلة**»، يعني أنه إذا كان قادِراً عالِماً لذاته ـ كما يقولون ـ كانت ذاتُه قدرةً وعِلْماً، وذاته واحدة، فيكون العلمُ عَيْنَ القدرة، وتباينُهما معلومٌ بتباين متعلَّقاتهما.

ولهم في الجواب عن ما ألزمهم أن يقولوا: إن هذه الأحوال وإن كانت وجوهًا فليست نفس الذات، ولا يلزم من رجوعها إلى الذات أن يكون كل وجه عين الآخر، كما أنّ السواد قد تعقل فيه المعنوية واللونية والسوادية، وبعض هذه الوجوه أعم من بعض، والكل راجع إلى ماهية السواد.

قوله: (**الرَّابِعُ: أنّا إذَا قُلْنَا: الذَّاتُ، ثُمَّ قُلْنَا: الذَّاتُ عَالِمَةٌ، فإنَّا نُدْرِكُ بِالضَّرُورَةِ تَفْرِقَةً بَيْنَ ذَلِكَ التَّصَوُّرِ وبَيْنَ هَذَا التَّصْدِيقِ، وذَلِكَ يُوجِبُ المُغَايَرَةَ**).

يَرِدُ عليه أنّ إدراك التفرقة مُسلَّم، وهذا ينتج أن مفهوم «عالِمٌ» غير مفهوم «الذات»، ولا ينتج أنه ليس وجْهًا في الماهية، فإن ذات الشيء وجودُه، ووجودُه غَيْرُ ماهيته عند «**المعتزلة**». ولو سُلِّمَ أنّ ذاته عَيْنُ ماهيته فقد تُحمَلُ أجزاء الماهية عليها حَمْلَ مواطأة لا حَمْلَ اشتقاقٍ، فلا ينتج مجرَّدُ الحَمْلِ أنّ المحمول خارج عن الماهية، وهو محل النزاع. سلَّمنا أنه خارج عن الذات، فأين الدليل على أنه مجرّد نسبة؟ فإن الزائد قد يكون نسبة وقد يكون معنىً ذا نسبة كما يقول أصحابنا من «**الأشعرية**».

وبالجملة فرَدُّ هذه الصفات إلى مجرّد النِّسَبِ ـ مع أنّ النِّسَبَ لا ثبوت لها في الخارج، وإنما ترجع إلى اعتبارات عقلية على ما يُحقِّقُه «**المتكلمون**» وسلَّمَ هو أيضاً ـ هو تصريح منه بنفي الصفات، وانتهاج لمنهج «**الفلاسفة**» في ردِّ الصفات كلها إلى سلوب وإضافات.

ولا يمكن ردُّهَا إلى ذلك؛ لتوقف التأثير عليها، فهي أمور ثابتة محقَّقة. ولا يمكن ردُّها إلى الذات؛ لأنّ الذات لو ثبتت لها خواص هذه المعاني، وهي صفات في الشاهد، لشاركت هذه المعاني في أخص أوصافها، والاشتراك في الأخص الذاتي يلزم منه الاشتراك

في الأعم الذاتي، فيلزم أن تكون ذاته ـ سبحانه ـ عِلْماً، قدرةً، إرادةً، حياةً، قائمة بنفسها، لا قائمة بنفسها، وهو جَمْعٌ بين النقيضين. وهذا على أصلهم ألزم؛ فإنهم قالوا: الاشتراكُ في أخصِّ صفات النفس يوجب الاشتراكَ في الأعمِّ، وامتنعوا أن يثبتوا لله تعالى عِلْماً يتعلق بمعلوماتنا لذلك.

فتعيّن أنها زائدةٌ على الذات، ثابتةٌ، ولا يمكن ردُّها إلى صفة واحدة؛ فإنها متباينة الحقائق يُطلَبُ كل واحد منها ببرهان خاص، وليس العلم ببعضها عِلماً بالآخر. وبعضها لا يتعلق كالحياة، وبعضها يتعلق كالعلم والقدرة والإرادة، وبعضها يؤثِّرُ كالقدرة والإرادة، وبعضها لا يؤثِّرُ كالعلم والكلام والسمع والبصر. ويضاد بعضها ما لا يضاد الآخر، كالقدرة فإنها تضاد العجز، ولا يضاد العجز العلم، فلو رجعت إلى صفة واحدة لزم أن تضاد وأن لا تضاد، وأن تتعلق وأن لا تتعلق، وذلك حُكْمٌ بالنقيضين على ذات واحدة.

ولا يمكن ردُّهَا إلى مجرّد أحوال زائدة على الذات؛ أمّا عند من ينفي الأحوال ـ وهو الحق ـ فلا إشكال، فتعيّن أنها حقائق موجودة. أمّا من يثبت الأحوال فإن هذه الأحوال عنده لا استقلال لها بالوجود، ولا تميُّز لها باعتبار ذاتها، وإنّما تتحقق وتتميز باعتبار ما أضيفت إليه، واختلافها ليس لنفسها، بل لِمَا أوجبها، فلا تثبت بدون ما لا تحقُّقَ لها إلا به، فعالِمِيَّةٌ ولا عِلْم، وقادرِيَّةٌ ولا قدرَة: محال، فتعيّن أنّ ثبوتها لمعانٍ قائمة بالذات.

وقد اعتمد «**القاضي**» في إبطال أن هذه الصفات ترجع إلى صفة واحدة على الإجماع، وقرره بأن القائل قائلان: قائل بنفيها، وقائل بإثباتها، مع نفي الوَحدة، فالقول بردِّها إلى صفة واحدة خلافُ الإجماع.

قال «**القطب**»[١] رحمه الله تعالى: «وقد كان «**الفخر**» يعتقد أنّ العلم يرجع إلى انطباع

---

(١) هو: إبراهيم بن على بن محمد السلمى المغربى المعروف بالقطب المصرى (ت ٦١٨هـ) أصله من المغرب انتقل إلى مصر وأقام بها مدة، ثم سافر إلى خراسان وصار من كبار تلاميذ الفخر الرازى. له كتب فى الطب والحكمة منها: شرح كليات القانون لابن سينا. انظر: الأعلام (١: ٥١).

صورة المعلوم، ثم صار إلى أنه مجرّد نسبة على ما اختاره ههنا، وقد وددت أنه لم يخالف الأصحاب في ذلك، ولكن جف القلم بما هو كائن».

(**احْتَجُّوا بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ للهِ تَعَالى عِلْمٌ لَكَانَ عِلْمُهُ مُتَعَلِّقاً بِمَا يتَعَلَّقَ بِهِ عِلْمُنَا، فَوَجَبَ تَمَاثُلُ العِلْمَيْنِ، فَيَلْزَمُ إِمَّا قِدَمُهُمَا وإِمَّا حُدُوثُهُمَا مَعاً**).

هذه الشُّبْهَة لـ«**المعتزلة**»، فإنهم قالوا: «الاشتراك في الأخص علة للإشتراك في الأعم، وأخص وصْفِ العلم الحادِث تعلُّقُه بالمعلوم المعيَّنِ، فلو كان له متعلِّقٌ بعَيْنِ ما تعلَّقَ به عِلْمُنا لزِمَ تماثُلُهُما ووجوبُ اشتراكهما في القِدَمِ والحدوث».

قوله: (**قُلْنَا: يَنْتَقِضُ بِالوُجُودِ، فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وُجُودٌ مَفْهُومٌ واحِدٌ، ثُمَّ إِنّ وُجُودَ اللهِ تَعَالى قَدِيمٌ ووُجُودُنَا حَادِثٌ**).

هذا لازم لـ«**المعتزلة**»، فإنهم قالوا: «إن الوجود مقول على الواجب والممكن معا بالتواطئ»، وما ذكره لازم عليهم فيما أثبتوه لله تعالى من العالمِية، فإنّ عالميّته إذا تعلقت بالمعلوم المعيّن، وتعلقت عالميتنا بذلك، لَزِمهم عَيْنُ ما ألزمونا.

وحَلُّ الشُّبْهَة أنّ الاشتراك في الأخص إنما يوجب الاشتراك في الأعم الذاتي، والحدوث ليس بذاتيٍّ، أعني أنه لا يتوقف فَهْمُ ماهية الجوهر والعَرَض عليه، وإن كان لازِمًا للماهية لا يفارقها، لكن يمكن تعقلها بدونه، ولذلك يمكننا تعقل العلم مع الذهول عن كونه قديماً أو حادثاً، ثم نقيم الدليل بعد ثبوته على أنه قديم.

واحتجوا بأنه لو كان له عِلْمٌ وقدرَةٌ لم يكن ذلك إلا قديماً، وأخص وصْف الباري سبحانه القِدَمُ. كيف وهو أمرٌ سَلْبِيٌّ؟ والباري سبحانه موجود، وأخص وصْف الموجود لا يكون عَدَماً، فإن الشيء لا يتقوم بنقيضه.

واحتجوا بأنها لو كانت موجودة لكانت أشياء، فإن كل شيئين غيران، وقد قام الإجماع على أنّ القديم واحد سبحانه.

والجواب أن يقال: قام الإجماع على أن الإله سبحانه واحد، ودلت البراهين على أنّ الإله هو الموصوف بهذه الصفات، وقولهم: «كل شيئين غيران» مجرّدُ اصطلاحٍ وتلقيبٍ لا تُبنَى عليه الحقائق.

وقوله: (**وَقَالَتِ الفَلاسِفَةُ: لَوْ حَصَلَتْ لَهُ صِفَةٌ لَكَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ مُفْتَقِرَةً إلى تِلْكَ الذَّاتِ، فَتَكُونُ مُمْكِنَةً، ولابُدَّ لَهَا مِنْ مُؤَثِّرٍ، وذَلِكَ المُؤَثِّـرُ في تِلْكَ الصِّفَةِ هُوَ الذَّاتُ، والقَابِلُ أيْضاً هُو تِلْكَ الذَّاتُ، فَالشَّيْءُ الوَاحِدُ يَكُونُ قَابِلاً وفَاعِلاً، وهُوَ مُحَالٌ**).

تتمة تقرير هذه الشبهة: أمّا افتقار الصفة إلى الذات فإنه لو قُدِّرَ انتفاءُ الذات لَمَا تحققت الصفةُ.

وأمّا أنّ كل مفتقر ممكن فإنه لو لم يكن ممكناً لكان إمّا واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته، والواجب لذاته لا يتوقف على شيء وإلا لكان وجوبُه لذلك الشيء لا لذاته، ولو كان ممتنعاً لَمَا وُجِد، وقد فرضناه موجوداً، فثبت أنّ كل مفتقر ممكن.

وأمّا أنّ كل ممكن يفتقر في وجوده إلى غير فواضح لأن كل ما ليس له الوجود من ذاته فوجوده من غيره. وأمّا أن المؤثّر في تلك الصفة هي الذات فلإقامة الدليل على انتفاء مؤثر سواه.

وأمّا أن الذات قابلة فلأنها موضوع الصفة. وأمّا أنّ ماهيته واحدة من كل وجه فلِمَا مرَّ من إقامة الدليل على أنه واجب لذاته، وأنّ الواجب لذاته لا جزء له وإلا لكان وجوبه بغيره.

وأمّا أن الشيء الواحد من كل وجه لا يكون قابلاً وفاعلاً فلأنّ طبيعة القبولِ الإمكان، وطبيعة أن يفعل الإيجاب، والشيء الواحد لا يكون واجباً ممكناً.

هذه غايتهم في تقرير هذه المقدمات التي بنوا عليها هذه الشبهة.

قوله: (**والجَوَابُ: هَذَا يُشْكَلُ بِلَوَازِمِ المَاهِيَّاتِ، مِثْلَ فَرْدِيَّةِ الثَّلَاثَةِ وزَوْجِيَّةِ الأَرْبَعَةِ، فَإِنَّ فَاعِلَهَا وقَابِلَهَا لَيْسَ إِلّا تِلْكَ المَاهِيَّاتُ**).

هذا الجواب إلزام على أصول «الحكماء»، فإنهم يزعمون أن لوازم الماهيات معلولات لها. ولقائل أن يقول على موجب ما ذكره بعد تسليم أن الماهيات موجبة للوازمها: لا نسلِّم أنّ ماهية الثلاثة والأربعة لا تركيب فيها ليلزم اتحاد الفاعل والقابل.

وأوضح من هذا الإلزام أنّ ما ذكروه يلزمهم في وصْفِهم واجب الوجود تعالى بالوَحدة ووجوب الوجود، فيلزمهم أن يكون قابلا وفاعلا. ولا يمكنهم دعوى أنها عين الذات لأنا نفرق بين قولنا: «ذات»، وبين قولنا: «ذات واجبة»، و«ذات واحدة»، بالضرورة. ولأنا نعلم وجود الذات، ثم نطلب بعد ذلك دليلاً على وجوبها ووَحدتها، والمعلومُ مغايِرٌ لِمَا ليس بمعلوم.

ومثار الشُّبْهَة قولهم: «الصفةُ مفتقِرَةٌ إلى الموصوف»، فيقال: ما المعنيُّ بالافتقار؟ إن عنيتم أنه لا تُعقَلُ الصفة إلا بموصوف فمسلَّمٌ، ولكن لِمَ قلتم: «إن هذا افتقار يُحوِجُ إلى مؤثِّرٍ»، وإن الافتقار الـمُحوِجَ إلى مؤثِّرٍ هو كَوْنُ الشيءِ بحالٍ يَقْبَلُ انتفاءَ الوجودِ عَقْلاً فلا يثبت إلا بمقتضٍ، لا بمجرد قبول الانتفاء في الوهم أو التعقّل.

على أنّا نقول: معقول الإتصاف يرجع إلى مجرد اختصاصٍ، ولا إشعار له من حيث هو اتصافٌ بافتقارٍ ولا استغناءٍ، ولذلك يصح انقسامُه إلى الاتصاف بالإثبات الذي زعموا أنه مفتقِر، وإلى السلب والإضافة الذي سلموا أنه غير مفتقر، ومورد التقسيم مشترَك، وقد سلَّمُوا وصْفَهُ بالسّلُوبِ والإضافة، فالافتقار والاستغناء يعرفان بعد ذلك، فالافتقار يُعرَفُ من صحة رَفْعِ الوجود في الخارج، لا مجرد التعقل والتوهم، والاستغناء يُعرَفُ بامتناع رَفْعِه في الخارج، والله تعالى أعلم.

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِية عَشَر:

هَذِهِ النِّسَبُ المَخْصُوصَةُ والإضَافَاتُ المَخْصُوصَةُ المُسَمَّاةُ بِالقُدْرَةِ والعِلْمِ لا شَكَّ أَنَّهَا أُمورٌ غَيْرُ قَائِمَةٍ بِأنفُسِهَا، بَلْ مَا لَمْ تُوجَدْ ذَاتٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا تَكُونُ هَذِهِ المَفْهُومَاتُ صِفَاتٍ لَهَا فَإنّهُ يَمْتَنِعُ وُجُودُهَا).

يعني وجميع صفات الله تعالى المعنوية كذلك، وقد تقدم أنه منازَع في ردِّ صفات الله تعالى المعنوية إلى مجرَّدِ نِسَبٍ وإضافاتٍ. وأمّا أنها لا تكون قائمة بنفسها على كل حال فواضح، سواء كانت صفات حقيقية أو إضافية، أمّا «**الأشعرية**» فلاعتقادهم أنها معان، والمعاني لا تقوم بنفسها، وأمّا عنده فلاعتقاده أنها إضافات، والإضافات لا تقوم بنفسها.

قوله: (**إذَا ثَبتَ هَذَا فَنَقُولُ: إنّها مُفْتَقِرَةٌ إلى الغَيْرِ، فَتكُونُ مُمكِنةً لِذَواتِها**).

وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين وأنه لا يلزم من مجرّد سَبْقِ أمرٍ ما على غيره سبقاً ذاتيا في العقل ـ وإن كان معاً في الوجود ولا يصح انتفاؤهما ـ أن يكون ذلك افتقاراً وإمكاناً مُحْوِجاً إلى المؤثِّر. ثم إطلاق لفظ الافتقار والإمكان على صفات الله تعالى لفظ يوهِمُ بالحدوث، ولم يَرِدْ شَرْعٌ بإطلاقه، فلا يصح إطلاقه، والله تعالى أعلم.

قوله: (**فَلابُدَّ لَهَا مِنْ مُؤَثِّرٍ، ولا مُؤَثِّـرَ إلّا ذَاتُ الله تَعَالى، فَتكُونُ تِلْكَ الذَّاتُ المَخْصُوصَةُ مُوجِبةً لِهذِهِ النِّسَبِ والإضَافَاتِ**).

هذا الكلام في غاية السقوط، فإنه يزعم أنّ النِّسَب والإضافات لا وجود لها في الخارج، ومن يعلِّلُ من أصحابنا لا يعلِّلُ العدمَ، ومن يعلِّلُ العدم من «**الفلاسفة**» يشترط في العلة والمعلول المناسبة، ولا يعلَّلُ العدمُ بالثبوت ولا الثبوتُ بالعدمِ.

ثم تعليل هذه الوجوه المختلفة بالذات الواحدة يستلزم تعدُّدَ الوجوه المختلِفة فيها، فيلزم التركيب في ذاته. وإذا كانت ذات واجب الوجود واحدةً من كل وجهٍ لزم أن تكون قابِلةً فاعِلةً معاً، وهو محال.

قوله: (**ثُمَّ لا يَمْتَنِعُ فِي العَقْلِ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الذَّاتُ مُوجِبَةً لِهَذِهِ النِّسَبِ والإِضَافَاتِ ابْتِدَاءً، ولا يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الذَّاتُ مُوجِبَةً لِصِفَاتٍ أُخَرَ حَقِيقِيَّةٍ أَوْ إِضَافِيَّةٍ، ثُمَّ إِنَّ تِلْكَ الصِّفَاتِ تُوجِبُ هَذِهِ النِّسَب والإِضَافَات. وعُقُولُ البَشَرِ قَاصِرَةٌ عَنِ الوُصُولِ إِلى هَذِهِ المَضَايِقِ**).

اعلم أنّ قوله: «إن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق» مع جَزْمِه بأنّ الذات موجبة لتلك الإضافات، إمّا بنفسها أو بواسطة، جَمْعٌ بين جريان العقل ووَقْفِه، وهذا ظاهره تناقض.

وغاية ما يقبل كلامه من التأويل أن يريد بالإيجاب الاستلزامَ لا التأثير، ويريد أنّ استلزام النِّسَبِ معلومٌ قطعًا، أمّا استلزام الذات للصفات، والصفات للأحوال، والأحوال لهذه الإضافات، أو استلزام الصفات للإضافات بدون واسطة الأحوال، أو استلزام الذات لحالة تستلزم هذه التعلقات، فكأنه يزعم أنه مَوقِفٌ عقليّ لم يقم له دليل عقلي على إثبات ذلك، ولكنه يكون واقفًا في ذلك وقْفَ حيرة، كما وقف الأصحاب في أخص وصف الباري، وفي حصر الصفات، وسِرِّ القَدَر، فالمحل الذي جزم فيه غير المحل الذي وقف فيه، وليس ذلك سوى دعوى عدم علم، فإن المدارك العقلية فيه غامضة، ونصوص الشرع غير مفصحة إفصاحا قاطعا للاحتمالات. لكن تصريحه بالإمكان والافتقار يُبعِد هذا التأويل. وبالجملة فليس كل داء يعالجه الطبيب، والله أعلم بغيبه.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثة عَشَر:

قَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: اللهُ تَعَالَى مُرِيدٌ بِإِرَادَةٍ حَادِثَةٍ لا في مَحلٍّ).

هذا قول «**البصريين**» منهم.

قوله: (**وهَذَا عِنْدَنَا بَاطِلٌ مِنْ وُجُوهٍ**[١]: **أَحَدُهَا: أَنّ تِلْكَ الإِرَادَةَ لَوْ كَانَتْ حَادِثَةً لَمَا أَمْكَنَ إِحْدَاثُهَا إِلّا بِإِرَادَةٍ أُخْرَى، فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ، وهُوَ مُحَالٌ**).

اعلم أنّ كل صفة يتوقف الخَلْقُ والاختراعُ عليها ـ كالإرادة، والقدرة، والعلم، والحياة ـ متى قيل بحدوثها لَزِمَ منه: إمّا تقدُّمُ الشيء على نفسه، أو الدور أو التسلسل. وإيضاح ذلك أنّ الإرادة متى تخصَّصَت بوقت افتقرت في تخصُّصِها بذلك إلى إرادةٍ، فتلك الإرادةُ المخصِّصَة إن كانت نفسها لزم أن تتقدم على نفسها وهو محال، أو غيرها فالكلام فيها كالتي قبلها، فتستدعي إرادات، إمّا متناهية فتدور، أو غير متناهية فيتسلسل[٢].

---

(١) من تلك الوجوه ما ذكره الإمام **سيف الدين الآمدي** في إبطال إرادة حادثة لا في محل فقال: لو كانت قائمةً لا في محل لم يخل إمَّا أن تَكون حادثةً أو قديمةً، فإن كانت حادثةً فإمَّا أن تكون بِاعتبار ذاتها واجبةً أو ممكنةً؛ لا جائز أن تكون واجبةً؛ وإلّا لما كانت معدومةً، وإن كانت ممكنةً فإمَّا أن تفتقر إلى مخصِّصٍ آخر أو لا تفتقر، لا جائز أن يقال بِالأوَّل وإلّا أفضى إلى التَّسلسل وهو محال، ولا جائز أن يقال بِالثَّاني وإلّا لما وجدت؛ إذ لا مميِّز لها على ما يخصَّص بها من حيث هي ممكنةٌ، وما يخصَّص بها إنّما كان مفتقراً إليها من حيث هو ممكن، لا من حيث إنه ذات مخصوصة وحقيقة معينة. غاية المرام في علم الكلام، ص٥٨.

(٢) بسط الشيخ **شرف الدين ابن التلمساني** هذا الدليل بشكل أوضح في «**شرح لمع الأدلة**» فقال: اعلم أن كل صفة يتوقَّف الخلق والاختراع عليها، فإن القول بِحدوثها يستلزِم أحد أمور ثلاثةٍ كلها محال؛ وهو إمَّا تقدم الشيء على نفسه. أو الدور. أو التسلسل. فإن الإبداع والتخصيص لا يتأتى إلّا بِإرادة، ووجه افتقارِ الفعلِ إلى الإرادة تخصيصه بِالوقت المعين وغير ذلك من الجِهات التي يمكن في العقلِ وقوعه =

واعتذارهم عن ذلك بأنّ الإرادة لا تراد، كما أنّ الشهوة لا تشتهي، عُذْرٌ باطِلٌ؛ فإن إرادتنا مرادة لله تعالى، والمريض الساقط الشهوة يشتهي أن يشتهي[1].

قوله: (**الثَّانِي: أنّ تِلْكَ الإِرَادَةَ إِذَا وُجِدَتْ لا في مَحَلٍّ، وذَاتُ الله تَعَالى قَابلَةٌ لِصِفَةِ المُرِيدِيَّةِ، وسَائِرُ الأَحْيَاءِ يَقْبَلُونَ هَذِهِ المُرِيدِيَّةِ، فَلَمْ تَكُنْ تِلْكَ الإِرَادَةُ بِإيجَابِ المُرِيدِيَّةِ لله تَعَالى أَوْلَى مِنْ إيجَابِ المُرِيدِيَّةِ لِغَيْرِ الله تَعَالى، وعِنْدَ هَذَا يَلْزَمُ تَوَافُقُ جَمِيعِ الأَحْيَاءِ في صِفَةِ المُرِيدِيَّةِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذا واضح.

قوله: (**وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: إنّ اخْتِصَاصَهَا بِالله تَعَالى أَوْلَى؛ لأَنَّـهُ تَعَالى لا في مَحَلٍّ، وهَذِهِ الإِرَادَةُ أَيْضاً لا في مَحَلٍّ، فَهَذِهِ المُنَاسَبَةُ هُنَاكَ أَتَمُّ**).

هذا أحد الوجهين لهم في توجيه اختصاص حُكمِها بالله تعالى.

قوله: (**لأنّا نَقُولُ: كَوْنُهُ تَعَالى لا في مَحَلٍّ قَيْدٌ عَدَمِيٌّ، والقَيْدُ العَدَمِيُّ لا يَصْلُحُ للتَّأْثِيرِ في هَذَا التَّرْجِيحِ**).

= على خلافها، فإذا فرِضت إرادة الباري تعالى حادثة فاختصاصها بِالوقت المعيَّن يفتقر إلى إرادة أخرى تخصصها، فإن كان المخصِّص لها نفسها لزِم تقدم الشيء على نفسه؛ فإن المفيد لا بد أن يتقدم على المستفاد، وإن كان غيرها فتلك الإرادة تفتقر إلى إرادة أخرى، فإمَّا أن تنحصر الإرادات في عدد معيَّن وبعضها يتوقَّف على بعض فيلزم الدور، أو تفتقر كل إرادة إلى أخرى فيلزم التسلسل.

(١) قال «**شرف الدين ابن التلمساني**» في «**شرح لمع الأدلة**»: فإن قالوا: الإرادة لا تراد، كالشهوة لا تشتهى. قلنا: لا نسلم أن الإرادة لا تراد؛ فإن الباري تعالى خالق لإرادة أفعال العباد ومرِيد لها، فقد صح أن تراد الإرادة.

قولهم: الشهوة لا تشتهى، لا يصح أيضاً؛ فإن المرِيض الساقط الشهوة يشتهِي أن يشتهي، فقد تعلقت شهوته بِالشهوة. ثم إثباتهم الإرادة معنى لا في محل قلب لأجناس المعاني، فإنها تفتقر إلى المحل لنفسها، وتخلف صفة النفس محال. ثم إذا لم تكن قائمة بذات الباري، فنسبتها إليه وإلى سائر الذوات واحدة، فليس اختصاصه بِحكمها بِأولى من غيره. انتهىٰ.

هذا الرَّدُّ بيِّنٌ، فإنّ الاختصاص أمرٌ ثبوتيٌّ، فلا يُعلَّلُ بسَلْبٍ.

ويُرَدُّ أيضاً بأنّكم إن أردتم بأنه تعالى لا في محل أنه قائم بنفسه فالجواهر محكوم عليها بأنها قائمة بنفسها، وإن أردتم بأنه تعالى لا في محلّ أنه ليس في مكان ولا حيِّزٍ فالأعراض كذلك، فبأيِّ تفسير فسّرتم به سَلْبَ المحلِّ لا يختص به سبحانه.

ولهم أن يقولوا على هذا الجواب: نريد سَلْبَ المحلِّ مطلقًا، فيلزم عَوْدُها إليه.

وهذا يبطل بالغنى، فإنهم أثبتوا له الاستغناء المطلق عنهما، فزعموا أنه غير متحيز ولا قائم بمتحيز، فيلزمهم عَوْدُ حكمِها إليه.

العذر الثاني: أنهم قالوا: إنما اختص بحُكمِها لأنه فاعِلها، كما قالوا في الكلام الذي يخلقه في جماد فيكون متكلما به.

ورُدَّ عليهم بأنه لو كان بخَلْقِه الإرادة مريداً لكان بخَلْقِه الحركةَ متحرِّكاً والسكون ساكِنً. والأفعال إنما تضاف إلى الله عزَّ وجل من حيث إنه مبدعها وموجِدها، لا بالاتصاف بخصوصياتها، إلا ما ورد سماعاً كتسميته جواداً ورزّاقاً بفعل الرزق، فأما الفاعل منا فإنما يوصف بفعله لأن أفعاله في ذاته فكانت صفة له من حيث محلّها.

قوله: (**الثَّالِثُ: أنّ الإِرَادَةَ لما أَوْجَبَتِ المُرِيدِيَّـةَ لله تَعَالى حَدَثَتْ لَهُ صِفَةُ المُرِيدِيَّـةِ، لَكِنَّا قَدْ دَلَّلْنَا عَلى أنّ حُدُوثَ الصِّفَةِ في ذَاتِ الله تَعَالى مُحَالٌ**).

يعني لما يلزم من حدوث الذات، فإنا إنما استدللنا على حدوث الأجرام بتعاقب الأحكام لأنه لا فرق بين الأحكام والمعاني في تعاقبها على الذات.

ومما يطالبون به أن يقال لهم: لِمَ قلتم: إن الباري تعالى متكلم بكلام يخلقه في جماد؟! ومريد بإرادة يحدثها لا في محل؟! وإنه عالِمٌ قادِرٌ حيٌّ لنفسه؟! ولو عكس عاكِسٌ عليكم هذا التفصيل لم تجِدُوا فرقاً بين ما أثبتموه لبعضٍ وسلبتموه عن بعضٍ لولا التحكُّم في الدين، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون، والله تعالى أعلم.

قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابعة عَشَر:

قَالَ قَوْمٌ مِنْ فُقَهَاءِ مَا وراءَ النَّهرِ: صِفَةُ التَّخْلِيقِ مُغَايِرَةٌ لِصِفَةِ القُدْرَةِ. وقَالَ الأكْثَرُونَ: لَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ هِيَ هِيَ.

لنَا وُجُوهٌ: أحَدُهَا: أنَّ صِفَةَ القُدْرَةِ صِفَةٌ مُؤَثِّرَةٌ عَلَى سَبِيلِ الصِّحَّةِ).

يعني أن القادر هو الذي يفعل مع صحة أن يترك.

قوله: (**فَصِفَةُ التَّخْلِيقِ إنْ كَانَتْ مُؤَثِّرَةً أيْضاً عَلَى سَبِيلِ الصِّحَّةِ كَانَتْ هَذِهِ الصِّفَةُ عَيْنَ صِفَةِ القُدْرَةِ. وإنْ كَانَتْ مُؤَثِّرَةً عَلَى سَبِيلِ الإيجَابِ لَزِمَ كَوْنُهُ تَعَالَى مُؤَثِّرًا بِالإيجَابِ لا بِالاخْتِيَارِ، وذَلِكَ بَاطِلٌ**).

يعني لما ثبت أنه فاعل بالاختيار.

قوله: (**وَأيْضًا فَهُوَ لِكَوْنِهِ مَوْصُوفًا بِالقُدْرَةِ يَلزَمُ أنْ يَكُونَ تَأْثِيرُهُ عَلَى سَبِيلِ الصِّحَّةِ، ولِكَوْنِهِ مَوْصُوفًا بِهَذِهِ الصِّفَةِ يَلْزَمُ أنْ يَكُونَ تَأْثِيرُهُ عَلَى سَبِيلِ الوُجُوبِ، فَيَلْزَمُ أنْ يَكُونَ المُؤَثِّرُ الوَاحِدُ مُؤَثِّرًا عَلَى سَبِيلِ الصِّحَّةِ وعَلَى سَبِيلِ الوُجُوبِ مَعًا، وهُوَ مُحَالٌ**).

يعني فيصِحُّ منه التركُ ولا يصح منه الترك، وهو جمع بين النقيضين.

قوله: (**وَأيْضًا إنْ كَانَتِ القُدْرَةُ صَالِحَةً لِلتَّأْثِيرِ لَمْ يَمْتَنِعْ وُقُوعُ المَخْلُوقَاتِ بِالقُدْرَةِ، وحِينَئِذٍ لا يُمْكِنُ الاسْتِدْلالُ بِحُدُوثِ هَذِهِ المَخْلُوقَاتِ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ**).

يعني صفة الخالقية.

قوله: (**وَإنْ لَمْ تَكُنِ القُدْرَةُ صَالِحَةً لِلتَّأْثِيرِ وجَبَ أنْ لا تَكُونَ القُدْرَةُ قُدْرَةً، وهُوَ مُحَالٌ**).

يعني ولا معنى للقدرة إلا الصفة التي باعتبارها يصح الإيجاد، فإذا لم يكن كذلك كان ذلك قَلْبًا لماهيتها وتغييرًا لحقيقتها، وهو محال.

قوله: (**وَأَيْضًا فَهَذَا التَّخْلِيقُ إِنْ كَانَ قَدِيمًا لَزِمَ مِنْ قِدَمِهِ قِدَمُ المَخْلُوقَاتِ، وإِنْ كَانَ حَادِثًا افْتَقَرَ إِلَى تَخْلِيقٍ آخَرَ، ولَزِمَ التَّسَلْسُلُ**).

يقال له: ما تعني بالتخليق الذي ردَّدْته بين الاتصاف بالقِدَم والحدوث؟ إن عنيت به الصفة التي قضوا بقيامها بالباري تعالى وحصل باعتبارها الخَلْقُ فلا نسلِّم أنه يلزم من قِدَمها قِدَمُ آثارها وإلا لزم ذلك في القدرة، وإن عنيت بالتخليق الأثر الحاصل عنها فيقال: إنه حادث، كما يقال في المقدور: إنه حادث، ولا تسلسل.

قوله: (**وَاحْتَجَّ القَائِلُونَ بِإِثْبَاتِ هَذِهِ الصِّفَةِ بِأَنْ قَالُوا: إِنَّا نَعْلَمُ أَنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى خَلْقِ الشُّمُوسِ والأَقْمَارِ الكَثِيرَةِ فِي هَذَا العَالَمِ، لَكِنَّهُ مَا خَلَقَهَا. فَصِدْقُ هَذَا النَّفْيِ والإِثْبَاتِ يَدُلُّ عَلَى الفَرْقِ بَيْنَ كَوْنِهِ تَعَالَى قَادِرًا وبَيْنَ كَوْنِهِ خَالِقًا**).

جواب هذه الشُّبْهَة أن نقول: الإثباتُ يرجع إلى عموم صلاحية القدرة لذلك، والنَّفْيُ يرجع إلى عدم وقوع ذلك الصالح، ولا يلزم منه صفة أخرى زائدة.

قوله: (**ثُمَّ نَقُولُ: هَذَا التَّخْلِيقُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ المَخْلُوقِ**)

يعني الأثر.

(**وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ صِفَةً قَائِمَةً بِذَاتِ الله تَعَالَى تَقْتَضِي وُجُودَ هَذَا المَخْلُوقِ**).

يعني وجود الأثر الخارج عن ذاته لأن الله خَلَقه.

قوله: (**وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّا نَقُولُ: إِنَّمَا وُجِدَ هَذَا المَخْلُوقُ لِأَنَّ الله تَعَالَى خَلَقَهُ، فَنُعَلِّلُ وُجُودَ المَخْلُوقِ بِتَخْلِيقِ الله تَعَالَى إِيَّاهُ. فَلَوْ كَانَ هَذَا التَّخْلِيقُ عَيْنَ وُجُودِ ذَلِكَ المَخْلُوقِ لَكَانَ قَوْلُنَا: «إِنَّمَا وُجِدَ هَذَا المَخْلُوقُ لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَهُ» جَارِيًا مَجْرَى قَوْلِنَا: «إِنَّمَا وُجِدَ ذَلِكَ المَخْلُوقُ لِنَفْسِهِ»**).

يعني لاتحاد الأثر والمؤثر.

قوله: (وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ وُجِدَ لِنَفْسِهِ لَامْتَنَعَ وُجُودُهُ بِإِيجَادِ الله تَعَالَى، وذَلِكَ يُوجِبُ نَفْيَ الصَّانِعِ).

هذا واضح.

قوله: (وَلِأَنَّ كَوْنَهُ تَعَالَى خَالِقًا صِفَةٌ لله تَعَالَى، والمَخْلُوقُ لَيْسَ صِفَةً لَهُ، وذَلِكَ يُوجِبُ التَّغَايُرَ).

يعني فليس التخليق نفس[1] المخلوق.

قوله: (وَلَمَّا بَطَلَ هَذَا القِسْمُ ثَبَتَ أَنَّ كَوْنَهُ تَعَالَى خَالِقًا لِذَاتِ المَخْلُوقِ مُغَايِرٌ لِذَاتِ المَخْلُوقِ).

قال: (وَهَذِهِ الأَبْحَاثُ عَمِيقَةٌ).

ولم يجب عن هاتين الشبهتين، وترك الدّسْتَ مانِعًا.

واعلم أن البحث في هذه المسألة لا يتحقق إلا بتنقيح محل النزاع، ولا شك أنا نصف الباري تعالى بأنه قادر، ونصفه بأنه خالق، وقد علمت أن الأسماء الجارية على الله تعالى لا ترجع كلها إلى صفات معان، وأنه لا يتميز كل اسم عن الآخر بصفة معنوية ليلزم من تحقق التغاير في المفهومات تعدُّدُها وكونُها صفات معنوية، بل مفهومات الأسماء تتنوع:

ـ فمنها ما يرجع إلى الذات: كـ«الحقّ».

ـ ومنها ما يرجع إلى الصفات: كـ«القادر»، و«المريد»، و«العالم»، و«الحي»، و«السميع»، و«البصير».

ـ ومنها ما يرجع إلى التنزيه: كـ«القدوس»، و«السلام».

---

(١) في (خ): عين.

ـ ومنها ما يستدعي مجموع صفات: كـ«الحكيم»، فإنه يعطي العلم والقدرة والإرادة.

ـ ومنها ما يرجع إلى الإضافة: كوصفه بـ«ذي العرش المجيد».

ـ ومنها ما يرجع إلى السلب والإضافة: كـ«الأول»، فإنه ينبئ عن تقدُّمِه على كل مخلوق ونفي الأولية عنه.

ـ ومنها ما يرجع إلى صفات الأفعال، أعني أنه ينبئ عن صدور شيء منه: كـ«رازق»، و«محيي»، و«مميت». و«خالق» من هذا القسم.

والخلق يطلق بمعنيين:

١ ـ أحدهما: الإبداع والأحداث. ولا شك في مغايرة ذلك للقدرة، فإنه ينبئ عن حصول نفس الأثر منه، وتلك التسمية تتجدد بتجدد الأثر، فإنها نِسبَةٌ بين الأثر والمؤثِّر، وليست صفة موجودة، والقدرةُ صفة ثابتة أزلية باعتبارها صح وقوع المخلوق من الذات الأزلية. وتَسمِيَتُها مؤثِّرَة مجازٌ، والمؤثِّرُ حقيقةً إنما هو الذات المتصفة بها وبالإرادة والعلم والحياة.

٢ ـ ويطلق الخلق ويراد به التقدير. قال الشاعر: «وَلَأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ». وهو سابق على وقوع الأثر المعيَّن، كما قال آدم في احتجاجه على موسى عليهما السلام: «أتلومني على أمر قُدِّرَ عليّ قبل أن أخلق بأربعين سنة»[1]. وذلك يرجع إلى سَبْقِ ظهورٍ مَا بتهيئة مخصوصة، كما سبق في جنس الطينة التي يخلق بعض البشر منها، وكونه عند أخذ الميثاق في الذر في الجانب الأيسر، وكَتْب المَلَكين عند إكمال صورته أنه شقي أو سعيد، كل ذلك من التقدير. وأسبق من ذلك جريان القلم بذلك، وهو كوضع واضع الساعات لبندقتين إحداهما منصوبة لجانب اليمين والأخرى لجانب اليسار، ووضع مانع لها من

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله؛ ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام.

السقوط إلى مقدار معلوم بما يُعِدُّه من الآلات، فإذا انتهى إلى ذلك الوقت زال المانع لها من السقوط فسقطت، فلا تسقط بهذا التقدير والتهيئة إلا إلى الجانب الذي أعدت له من اليمين أو اليسار، فيقع الفعل على ذلك التقدير، كذلك من قَدَّرَهُ اللهُ تعالى شَقِيًّا أو سعيدًا في أطوار وجوده. وكل ذلك على وفق الإرادة الأزلية والعلم الأزلي.

وإذا حُمِلَ «القادر» على صفات المعاني، ورُدَّ «الخالق» إلى صفات الأفعال ظهر الفرق، وكان معنى الخالقية: نِسْبَةُ الفعل المخصوص إليه. وتبيّن أن ما ذكره ووقف عن الجواب عنه ليس من الأبحاث العميقة، وأن كل ما تمسك به في الطريقين بحث خارج عن المقصود.

وظني أنّ هذه المقالة المعزية إلى هذه الفرقة ترجع إلى قول «**الكرامية**»: إن للباري تعالى قدرة قديمة ومشيئة أزلية، وإنه إنما يُوجِدُ ما هو خارج عن ذاته بإحداث «كاف» و«نون» في ذاته مع إرادة، عن ذلك تصدر جميع المُحدَثات[١]. فلعلهم أرادوا بصفة التكوين أو التخليق اتصافه بصفة «كن»، أو قيامها بذاته، وقد تقدم الرد على هذه المقالة بما فيه الكفاية، والله أعلم[٢].

---

(١) في هامش (أ): المخلوقات.

(٢) تلخيص محل النزاع أنه قد شاع عند «**الماتريدية**» أن صفات الأفعال قديمة، أما عند «**الأشعرية**» فهي حادثة، فهي عند «**الأشعرية**» عبارة عن التعلق التنجيزي الحادث للقدرة القديمة، فخلق الله لزيد مثلا هو عبارة عن تعلق قدرة الله تعالى بوجوده، ويقال له أيضا تخليق، والرَّزق عندهم عبارة عن تعلق القدرة القديمة بإيصال الأشياء للحيوانات، ويقال له أيضا: ترزيق، وهلمّ جرا. ومعنى كون تعلق القدرة حادثا أنه متجدد بعد عدم، ولا مانع من اتصاف الله تعالى بالمتجدد من الاعتبارات، كمثل كونه تعالى قبل العالم ومعه وبعده، مع أن القبلية والمعية والبعدية متجددة بعد عدم، وذلك لأنها اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج، والممنوع المستحيل هو اتصاف الله تعالى بصفات موجودة حادثة.

وأما عند الماتريدية فصفات الأفعال عبارة عن التكوين الذي هو صفة أزلية يتأتى بها إيجاد المخلوقات، فالذي به الإيجاد عندهم هو التكوين، وأمّا القدرة فهي عندهم تصيّر الممكن قابلا =

قوله: (المَسْأَلَةُ الخَامِسَة عَشَر:

الكَلامُ صِفَةٌ مُغَايِرَةٌ لِهَذِهِ الحُرُوفِ والأَصْوَاتِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ هُوَ أَنَّ الأَلْفَاظَ الدَّالَّةَ عَلَى الأَمْرِ مُخْتَلِفَةٌ بِحَسَبِ اخْتِلافِ اللُّغَاتِ، وحَقِيقَةُ الأَمْرِ مَاهِيَّةٌ واحِدَةٌ، فَوَجَبَ التَّغَايُرُ.

وَأَيْضًا اللَّفْظُ الَّذِي يُفِيدُ الأَمْرَ إِنَّمَا يُفِيدُ الأَمْرَ لِأَجْلِ الوَضْعِ والاصْطِلاحِ، وكَوْنُ الأَمْرِ أَمْرًا مَاهِيَّةٌ ذَاتِيَّةٌ لا يُمْكِنُ تَغَيُّرُهَا بِحَسَبِ تَغَيُّرِ الأَوْضَاعِ، فَوَجَبَ التَّغَايُرُ، فَثَبَتَ أَنَّ الأَمْرَ مَاهِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِالنَّفْسِ، يُعَبَّرُ عَنْهَا بِالعِبَارَاتِ المُخْتَلِفَةِ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: تِلْكَ المَاهِيَّةُ لَيْسَتْ عِبَارَةً عَنْ إِرَادَةِ المَأْمُورِ بِهِ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ الكُفَّارَ بِالإِيمَانِ، ولَمْ يُرِدْ إِيمَانَهُمْ، كَمَا سَنُقِيمُ البَرَاهِينَ اليَقِينِيَّةَ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى يَمْتَنِعُ أن يُرِيدَ مِنَ الكُفَّارِ الإِيمَانَ، فَوَجَدْنَا هَهُنَا ثُبُوتَ الأَمْرِ بِدُونِ الإِرَادَةِ، فَوَجَبَ التَّغَايُرُ، فَثَبَتَ أَنَّ الأَمْرَ والنَّهْيَ مَعَانٍ حَقِيقِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِنُفُوسِ المُتَكَلِّمِينَ، ويُعَبَّرُ عَنْهَا بِالأَلْفَاظِ المُخْتَلِفَةِ).

= للوجود، ثم إن التكوين الذي هو صفة قديمة عندهم إن تعلق بوجود شيء قيل للتكوين إيجاد، وإن تعلق بخلق حيوان قيل له خلق، وهلم جرا، فالتكوين عندهم صفة واحدة قديمة، ويقال لها صفات أفعال باعتبار تعلقها.

ورد الأشعرية عليهم بأن قبول الممكن للوجود أمر ذاتي له، وما كان ذاتيا لا يكون بالغير، وحينئذ فالقدرة متعلقة بوجود الممكن، ولا يحتاج معها لصفة أخرى. وبهذا يتبين أن النزاع بين الفريقين يكاد يكون لفظيا، فإن الماتوريدية يمنعون اتصاف الله تعالى بصفات وجودية حادثة، وإذا تحقق عندهم أن قبول الممكنات للوجود وصف ذاتي لها، وهو الحق، هان عليهم إرجاع صفة التكوين إلى القدرة القديمة، والله تعالى أعلم.

وقول الأشعرية مبني على أن تعلق صفة القدرة القديمة أمر اعتباري لها، فيتغير ويتبدل في الاعتبار أي في أذهاننا، ولا يقتضي هذا التغير الاعتباري تغيرا حقيقا في ذات الله تعالى ولا في صفة القدرة القديمة، ولا يوجب قيام الحادث بالقديم لأنه ذلك التعلق أمر عدمي في الخارج.

اعلم أنه لم ينكر أحد من الطوائف الكلامَ المركب من الحروف والأصوات، وصارت «**الأشعرية**» إلى إثبات كلام وراء ذلك قائم بنفس المتكلِّم، يُعبَّرُ عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والإشارات، ووصفوا الباري تعالى به، وأثبتوه صفة معنوية قائمة بذاته أزلية، ونفاه سائر الفرق، وأثبتته «**الفلاسفة**» في الحادث دون القديم.

واحتج «**الأشعرية**» على إثباته شاهدًا بأنّ الآمر والناهي يجد حالَةَ أمْرِه ونَهْيِه من نفسه طَلَبًا جازِمًا بالضرورة، ويدل عليه باللغات المختلفة، وما يَعْرِضُ له الاختلافُ مغايِرٌ لما لا يَعْرِضُ له الاختلافُ. ولأنّ حقيقة الكلام بالجَعْلِ والمُواضَعَة والتوقيف، وما في النفس حقيقةٌ عقلية لا بالجَعْلِ والتوقيف[١].

وزعمت «**المعتزلة**» أنّ الطلب الذي يجده الطالب في نفسه يرجع إلى إرادة الامتثال، ويَرُدُّون الخبَرَ إلى العِلْمِ بنَظْمِ الصيغة.

فالحاصل الاتفاق على وجدان أصل المعنى في النفس، وإنما النزاع في تمييزه عن الإرادة والعلم.

واحتج الأصحاب على مغايرة ذلك المعنى للإرادة بوجود الأمر بدونها، وبينوه بوجوه:

ـ **الأول**: قالوا: إن الله تعالى قد أمر الكافر بالإيمان والعصاة بالطاعات ولم يُرِدْ منهم وقوعَ ذلك لأنه لو أراد ذلك لوَقَعَ، وإلا لزم النَّقْصُ بنفوذ مشيئة العبد دون مشيئة الله

---

(١) قال الإمام «**شهاب الدين القرافي**»: كل عاقل يجد من نفسه الأمر والنهي والخبر عن كون الواحد نصف الاثنين، وعن حدوث العالَم وغير ذلك، ثم إنه يعبر عن ذلك تارة بالعربية، وتارة بالعبرانية، وتارة بالفارسية، فتختلف العبارات وهو واحد لا يختلف في نفس المعبِّر، **فذلك الذي لا يختلف هو الكلام النفسي، والمختلف هو الكلام اللساني، والأول هو الذي ندعي أن الله تعالى متصف به، وأقمنا البراهين على ذلك في علم أصول الدين**. الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، ص١١٠.

تعالى، إذ لا معنى للإرادة إلا مشيئة حادثٍ. وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على أن «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[1]. ولأن ما عَلِمَ اللهُ وقوعَه لا يُتصوَّرُ إلا وُقوعُه، ولا يمكن إرادة نقيضه إلا بمعنى المحبة، وهو مسلَّمٌ، أو التمنِّي، وهو محال على الله تعالى.

ـ **الثاني**: أنّ الأمر يتعلَّقُ بفِعْلِ الغير، والإرادةُ غيرُ إرادةِ الشهوة والمحبة لا تتعلق إلا بفعل المريد.

ـ **الثالث**: أنّ من حلف ليَقْضِيَنَّ غريمَه دَيْنَهُ غدًا إن شاء الله تعالى، فتمكَّنَ من قضائه ولم يَقْضِه، لم يَحْنَث، مع أن الله تعالى قد أمره بذلك. فلو تضمَّنَ الأمْرُ الإرادةَ لكان قد شاء الله تعالى قضاءَه، فكان يجب أن يحنث، ولم يحنث بالإجماع.

قالوا: ولأن المعاقَب من جهة السلطان على ضَرْبِ عبده إذا اعتذر بأنه يخالفه فلم يُصدِّقْه، فأراد تمهيد عُذْرِه، فإنه يأمُره بحَضْرَته ويريد مخالَفتَه، فإذا أمره فقد تحقَّقَ وجودُ الأمر بدون إرادة امتثالِه.

وهذا لا حجة فيه، فإنّ عذره يتمهد بإظهار أنه آمر، ولا يتوقف على أنه آمر حقيقة. ومثله لازم لـ«**الأشعرية**» في الطلب النفسي الذي أثبتوه، فإن هذا العذر يتمهد وإن لم يوجد معه الطلب النفسي.

قالوا: ومن الدليل على المغايرة أنه يحسن أن يقال: «أريد منك فعل هذا ولا آمرك به». ولو كان كل آمرٍ مريدًا لتناقض.

وهذا أيضاً ضعيف لأنه يمكن أن يحمل قوله: «أريد منك» على «إني أحب ذلك منك» أو «اشتهيه»، فلا ينافي ذلك نفي الأمر.

وأمّا رَدُّ الخَبَرِ إلى العِلْمِ بنَظْمِ الصيغة فباطل أيضاً لأن نظم الصيغة يختلف باختلاف

---

(١) ويرفع إلى النبي ﷺ أخرجه أبو داود في الأدب، باب ما يقول إذا أصبح.

الصيغ الدالة على المعنى، والخبرُ النفسيُّ لا يختلف. والصيغة الواحدة قد تُستعمَل في الخبر والطلب معًا، والعلم بنظمها لا يختلف، وما في النفس يختلف.

إذا ثبت أنّ لنا قولا نفسيًّا فتسميته كلامًا مأخوذ من موارد اللغات، وقد قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨]، وقال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] ولم يكذِّبهم بالنسبة إلى القول بألسنتهم[١]، وإنما كذبهم بالنسبة إلى ما تُخفِيه ضمائرهم[٢].

وقال «**الأخطل**»:

إنّ الكَــلامَ لَفِــي الفُــؤَادِ وإنَّــمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَـلَى الفُـؤَادِ دَلِـيلاً

وهل إطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة؟ أو هو حقيقةٌ في القول مجازٌ في النفسي؟ أو بالعكس؟ فيه خلاف. والذي استقر عليه رأي الشيخ «**أبي الحسن**» أنه مشترك. واختار «**المعتزلة**» أنه حقيقة في اللفظ بدليل تبادره ـ عند الإطلاق ـ إلى الفهم. ولا يمتنع أن يكون حقيقة لغوية في النفسيِّ، وحقيقة عرفية في اللفظيِّ. والله أعلم.

---

(١) قال الإمام الطبري في تفسير هذه الآية: «**والله يشهد إن المنافقين لكاذبون في إخبارهم عن أنفسهم أنها تشهد إنك لرسول الله، وذلك أنها لا تعتقد ذلك ولا تؤمن به، فهم كاذبون في خبرهم عنها بذلك**». جامع البيان، (٢٢: ٦٥٠) فقد جعل تكذيب الله لهم متعلقا بقولهم اللساني لعدم مطابقته كلامهم النفسي.

(٢) نقل الإمام الطبري عن بعض أهل العربية أن قال في تفسير هذه الآية: «**إنما كذّب ضمائرهم لأنهم أضمروا النفاق، فكما لم يقبل إيمانهم وقد أظهروه فكذلك جعلهم كاذبين لأنهم أضمروا غير ما أظهروا**». جامع البيان (٢٢: ٦٥٠).

ومن الآيات الدالة على أن ما في الضمائر والنفوس يسمى قولاً وكلاما نفسيا قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الملك: ١٣] قال الإمام الطبري في تفسير هذه الآية الكريمة: «**يقول: إنه ذو علم بضمائر الصدور التي لم يتكلم بها، فكيف بما نُطق به وتكلم به أخفي ذلك أو أعلن؛ لأن من لم تخف عليه ضمائر الصدور فغيرها أحرى أن لا يخفى عليه**». جامع البيان، (٢٣: ١٢٧).

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَة عَشَر:

كَلامُ الله تَعَالَى قَدِيمٌ. ويَدُلُّ عَلَيْهِ المَنْقُولُ والمَعْقُولُ).

وزعمت «**المعتزلة**» أنّ الله تعالى متكلِّمٌ بكلام هو حروف وأصوات يَخْلُقُه في جمادٍ. وشرط «**الجُبَّائيُّ**» فيه بنية تتأتى بها مخارج الحروف. وخالفه سائر «**المعتزلة**» في اشتراط البنية، إلا في الكلام المنسوب إلى غير الله تعالى.

والذي تدعي «**الأشعريةُ**» قِدَمَهُ إنّما هو كلامٌ نَفْسِيٌّ قائِمٌ به، ليس بحرف ولا صوت. و«**المعتزلة**» تَنْفِيهِ. فلم يتواردوا بالنفي والإثبات على شيءٍ واحدٍ، فلا يتحقق الخلافُ. لكن لابد للمذهب من دليل، أي لمذهب «**الأشعرية**».

قوله: (**أَمَّا المَنْقُولُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤] **فَثَبَتَ أَنَّ الأمْرَ لله قَبْلَ جَمِيعِ الأَشْيَاءِ، فَلَوْ كَانَ أَمْرُ الله مَخْلُوقًا لَزِمَ حُصُولُ الأمْرِ قَبْلَ نَفْسِهِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذا واضح، وهو أنه أثبت لأمْرِه التقدُّمَ المُطلَق لأن المعنى: قَبْلَ كُلِّ مخلوق. والتقديمُ المطلق لا يكون إلا أزليًّا.

ويَرِدُ عليه أنّ لفظ الأمر متردِّدٌ بين معانٍ، ولا دلالة صريحة في الدلالة على إرادة الأمر الطَّلَبِيِّ. بل ظاهر الآية أن المراد بالأمر ههنا التدبيرُ.

قوله: (**الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] **غَايَرَ بَيْنَ الخَلْقِ والأمْرِ، فَوَجَبَ أَنْ لا يَكُونَ الأمْرُ دَاخِلاً في الخَلْقِ**).

تقريرُه أنّ أمره لو كان مخلوقاً لكان تقديره: ألا له الخَلْقُ والخَلْقُ، والشيءُ لا يُعطَف على نفسه. وهذه الحجة ضعيفة، فإنه لا يمتنع عَطْفُ الخاصِّ على العامِّ الشامل له بالإطلاق تنصيصًا عليه ليُعلَم اندراجُه فيه قطعًا فلا يخرج بوَجْهٍ من التأويل، كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] عَطَفَ جبريلَ

وميكائل على الملائكة وهُمَا من الملائكة، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخۡلٌ وَرُمَّانٌ ﴾ [الرحمن: ٦٨] وهُمَا من الفاكهة[١].

قوله: (**الثَّالِثُ: مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ: «أعُوذُ بِكَلِمَاتِ الله التَّامَّاتِ»**[٢]**، فَوَصَفَ كَلِمَات الله بِالتَّمَامِ، والمُحْدَثُ لا يَكُونُ تَامًّا**).

هذا فيه إشكال، فإنّ الكلام الذي تدعي «**الأشعريةُ**» قِدَمَهُ واحِدٌ، والكلماتُ المستعاذ بها موصوفة بالكثرة وعدم النهاية، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي ﴾ [الكهف: ١٠٩]، فلا تكون الكلماتُ عَيْنَ الكلامِ، إلا أن تُحمَلَ الكلماتُ على وجوه التعلُّقَاتِ غير المتناهية[٣].

---

(١) ومن الأدلة القرآنية على قِدَمِ الكلام القائم بذات الله تعالى قوله عزّ وجل: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]. قال الإمام **الحافظ البيهقي** عند احتجاجه بهذه الآية الكريمة على قِدَم الكلام الإلهي: «القرآن كلام الله عزّ وجل، وكلام الله صفة من صفات ذاته، ولا يجوز أن يكون من صفات ذاته مخلوقاً ولا مُحْدَثاً ولا حادِثاً». ثم ذكر الآية وقال: «فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله سبحانه قائلا له «كن» والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له؛ لأن هذا يوجب قولا ثانيا، والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالأول، وهذا يفضي إلى ما لا نهاية له، وهو فاسد.
وإذا فسد ذلك أن يكون القرآن مخلوقًا ووجبَ أن يكون القولُ أمراً أزليا متعلِّقاً بالمكوَّنِ فيما لا يزال، كما أن الأمر متعلق بصلاة غدٍ، وغد غيرُ موجودٍ، ومتعلق بمن يُخلَقُ من المكلَّفين إلى يوم القيامة. إلا أن تعلُّقَه بهم على الشرط الذي يصح فيما بعد. كذلك قوله في التكوين، وهذا كما أن علم الله عزّ وجل أزليٌّ متعلق بالمعلومات عند حدوثها، وسَمْعُه أزليٌّ متعلِّقٌ بإدراك المسموعات عند ظهورها، وبصرُه أزليٌّ متعلِّقٌ بإدراك المرئيات عند وجودها، من غير حدوث معنًى فيه. تعالى عن أن يكون محلا للحوادث وأن يكون شيء من صفات ذاته محدثًا». اعتقاد أهل السنة والجماعة، ص٩٥، ٩٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في التعوذ من سوء القضاء ودرك الشقاء وغيره.

(٣) أو يحمل الجمع بقوله ﷺ «بكلمات» على التعظيم لكلام الله تعالى النفسي الواحد، كما قال الحافظ البيهقي في كتابه «اعتقاد أهل السنة والجماعة» ص ٨٧.

ويمكن حَمْلُ التمام فيها على صِدْقِها وعدَمِ تناقُضِها، كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]. ويضعف التمسك به في المطالب القطعية. والقاطعُ في المسألة التمسُّكُ بمسالِك العقول على ما سيأتي من كلامه إن شاء الله تعالى.

قوله: (**الرَّابِعُ: أَنَّ الكَلامَ مِنْ صِفَاتِ الكَمالِ**).

يعني لأنّ نقيضَه نَقْصٌ.

قوله: (**فَلَوْ كَانَ مُحْدَثًا لَكَانَتْ ذَاتُهُ خَالِيَةً عَنْ صِفَاتِ الكَمالِ قَبْلَ حُدُوثِهِ، والخَالِي عَنِ الكَمالِ يَكُونُ نَاقِصًا، وذَلِكَ عَلَى الله مُحَالٌ**).

يعني لاستحالة الخُلُوِّ عن الشيء ونقيضه.

قوله: (**الخَامِسُ: أَنَّا بَيَّـنَّا أَنَّ كَوْنَهُ تَعَالَى آمِرًا ونَاهِيًا مِنْ صِفَاتِ الكَمالِ، ولا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ عَيْنُ هَذِهِ العِبَارَاتِ**).

يعني لِمَا بيَّـنَّاه في المسألة السابقة.

قوله: (**بَلْ لابُدَّ أَنْ تَكُونَ صَفَاتٍ تَدُلُّ عَلَيْهَا هَذِهِ العِبَارَاتُ، فَلَوْ كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَاتُ حَادِثَةً لَزِمَ أَنْ تَكُونَ ذَاتُهُ مَحَلاًّ لِلْحَوَادِثِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذا واضح.

قوله: (**السَّادِسُ: أَنَّ الكَلامَ لَوْ كَانَ حَادِثًا إِنْ قَامَ بِذَاتِ الله تَعَالَى لَزِمَ كَوْنُهُ مَحَلاًّ لِلْحَوَادِثِ، وهُوَ مُحَالٌ. وإِنْ قَامَ بِغَيْرِهِ فَهُوَ أَيْضاً مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ مُتَكَلِّمًا بِكَلامٍ قَائِمٍ بِغَيْرِهِ لَجَازَ أَنْ يَكُونَ مُتَحَرِّكًا بِحَرَكَةٍ قَائِمَةٍ بِغَيْرِهِ وسَاكِنًا بِسُكُونٍ قَائِمٍ بِغَيْرِهِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

وجه اللزوم أنهم إذا وصفوه بالكلام الذي هو حروف وأصوات، والأصوات راجعة إلى تقطيع الحركات، والوصف بالأخصِّ يستلزمُ الوَصْفَ بالأعمِّ، فيلزمُ أن يكون

مصوِّتاً متحرِّكاً بصوتٍ قائمٍ بغيره وحرَكةٍ قائمةٍ بغيره ضرورة أنه متكلِّمٌ بكلامٍ قائمٍ بغيره، وإذا كان متصِفًا به لأنه فعله فكذلك هو فاعل للصوت والحركة. وهذا الوجهُ[١] إبطال لعين مذهب «**المعتزلة**» في اتصافه تعالى بالكلام المخلوق.

قوله: (**وَإِنْ وُجِدَ ذَلِكَ الكَلَامُ لا في مَحَلٍّ فَهُوَ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ**)[٢].

يعني أنّا لم نقل به لأنه قَلْبٌ للأجناس. و«**المعتزلة**» لم تقل به أيضاً وإن قالوا إنه مريد بإرادة حادثة لا في محلّ.

---

(١) في (أ): الرد.

(٢) هذا الدليل القاطع بعينه احتج به الإمام ابن جرير «**التبصير في معالم الدين**» ردّاً على من يقول بأن الله تعالى أحدث كلاما تكلم به فقال: «أخبرنا عن الكلام الذي وصفت أن القديم به متكلم مخلوق، أخلقه ـ إذ كان عندك ـ مخلوقا في ذاته، أم في غيره، أم قائم بنفسه:

* **فإن زعم خلقه في ذاته فقد أوجب أن تكون ذاته محلا للخلق، وذلك عند الجميع كُفْرٌ.**

* وإن زعم أنه أنه خلقه قائما بنفسه قيل له: أفيجوز أن يخلق لونا قائما بنفسه وطعما وذوقا؟! فإن قال لا، قيل له: فما الفرق بينك وبين من أجاز ما أَبَيت من قيام الألوان والطعوم بأنفسها وأنكر ما أجزت من قيام الكلام بنفسه؟! ثم يسأل الفرقَ بين ذلك، ولا فَرْقَ.

* وإن قال: بل خلقه قائما بغيره. قيل له: فخلقه قائم بغيره وهو صفة له؟! فإن قال: بلى، قيل له: أفيجوز أن يخلق لونا في غيره فيكون هو المتلوِّن، كما خلق كلاما في غيره فكان هو المتكلم به، وكذلك يخلق حركة في غيره فيكون هو المتحرك بها؟! فإن أبى سئل الفرقَ، وإن أجاز ذلك أوجب أن يكون تعالى ذكره إذا خلق حركة في غيره فهو المتحرك، وإذا خلق لونا في غيره فهو المتلوّن به، وذلك عندنا وعندهم كفر وجهل.

وفي فساد هذه المعاني ـ التي وصفنا ـ الدلالةُ الواضحة؛ إذْ كان لا وجه لخلق الأشياء إلا بعض هذه الوجوه، صحّ **أن كلام الله صفة له، غير خالق ولا مخلوق، وأن معاني الخلق عنه منفية**. ص٢٠٢، ٢٠٣ تحقيق علي الشبل. دار العاصمة. المملكة السعودية. ط١، ١٤١٦هـ.

وعين هذا الدليل نجده أيضا عند إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه في كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ص٩٩، تحقيق الشيخ عبد العزيز السيروان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٧م.

قوله: (**احْتَجُّوا عَلَى أَنَّ كَلامَ الله تَعَالَى مَخْلُوقٌ بِوُجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ حُصُولَ الأَمْرِ والنَّهْيِ مِنْ غَيْرِ حُصُولِ المَأْمُورِ بِهِ والمَنْهِيِّ عَنْهُ عَبَثٌ وجُنُونٌ. وهُوَ عَلَى الله تَعَالَى مُحَالٌ**).

يعني أن ذلك خطابٌ، والخطابُ يستدعي مُخاطَبًا، والمخاطَبُ حادِثٌ، ولا حادِثَ في الأزل، فلا مخاطَب، فلا فائدة فيه فيكون عبثًا، وهُو عَلى الله تعالى مُحَالٌ.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّهُ إِذَا أَمَرَ زَيْداً بِالصَّلاةِ، فَإِذَا أَدَّاهَا لَمْ يَبْقَ ذَلِكَ الأَمْرُ**).

يعني أنه لو بقي لما كان المأتِيُّ به امتثالاً.

قوله: (**وَمَا ثَبَتَ قِدَمُهُ امْتَنَعَ عَدَمُهُ**).

قد سبق الاستدلالُ على هذه المقدمة.

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَّ النَّسْخَ فِي الأَوَامِرِ والنَّوَاهِي جَائِزٌ، ومَا ثَبَتَ زَوَالُهُ امْتَنَعَ قِدَمُهُ**).

يعني لأن النسخ عند «**الأشعرية**» يرجع إلى الرَّفْعِ والإزالة، فالمرفوع إمّا الخطاب، وإمّا تعلُّقُه، وكلاهما عند «**أبي الحسن الأشعري**» أزليان، فكيف يُتصوَّرُ النَّسْخُ على هذا التقدير وهُمْ قائلون به.

قوله: (**الرَّابِعُ: أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾** [نوح: ١] و: **﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾** [القدر: ١] **إِخْبَارٌ عَنِ المَاضِي، وهَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ أَنْ لَوْ كَانَ المُخْبَرُ عَنْهُ سَابِقاً عَلَى الخَبَرِ، فَلَوْ كَانَ هَذَا الخَبَرُ مَوْجُوداً فِي الأَزَلِ لَكَانَ الأَزَلِيُّ مَسْبُوقًا بِغَيْرِهِ، وإِنَّهُ مُحَالٌ**).

يعني مسبوقًا بالإرسال والإنزال، وهو محال.

قوله: (**وَالجَوَابُ أَنَّ كُلَّ مَا ذَكَرْتُمْ فِي الأَمْرِ والنَّهْيِ مُعَارَضٌ بِالعِلْمِ، فَإِنَّ الله تَعَالَى لَوْ كَانَ عَالِمًا فِي الأَزَلِ بِأَنَّ العَالَمَ مَوْجُودٌ لَكَانَ ذَلِكَ جَهْلاً، ولَوْ كَانَ عَالِمًا بِأَنَّهُ سَيَحْدُثُ فَإِذَا أُحْدِثَ وجَبَ أَنْ يَزُولَ العِلْمُ الأَوَّلُ، فَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ عَدَمُ القَدِيمِ. وبِالجُمْلَةِ فَجَمِيعُ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الشُّبُهَاتِ مُعَارَضٌ بِالعِلْمِ**).

يعني أنّ عِلْمَهُ في الأزل بأنّ العالَمَ سيوجد يستلزم عدم وجوده في الأزل، فإنّ المستقبل هو المرتقَب الحصول، لا ما حصل، فإذا وُجِد فقد زال شرطُ العلم الاستقبالي، ولا بقاء للشيء مع زوال شرطه، فيلزم زوالُ العلم، لكن عِلْمُه قديم، والقديم لا يزول.

يعني: ولا جواب ـ على زعمه ـ عن هذا الإشكال إلا بأن يقال: العلمُ قديم، والمتجدِّدُ والزائل التعلُّقَاتُ، وهي نِسَبٌ وإضافات، ولا يمتنع تجدُّدُ النِّسَبِ والإضافات على القديم، كما يتجدد وصْفُه تعالى بأنه خالِقٌ رازِقٌ، فكذلك نقول: لا مانع من ثبوت كلام قديم، وتتجدد له هذه النِّسَبُ عند تجدُّدِ المخاطَبين، ولا تبقى بعد الامتثال والنَّسْخِ، ولا ينافي ذلك قِدَمَ الكلام، كما لا ينافي ذلك قِدَمَ العِلْمِ.

واعلم أنّ هذا الجواب إنما يمكن تقريره على مذهب «**عبد الله بن سعيد**» في الكلام، ولا يتمشى على أصول الشيخ «**أبي الحسن**»، فإنه يعتقد تعلُّقَ الصفاتِ لذاتها، ولا يتصور فيها التجدُّد والزوال لأنه لو لم يكن التعلق لذاتها وجاز تجدُّدُه لكان جائِزًا، ولافتقر في تجدُّدِه إلى مؤثِّرٍ، ويستحيل تعلُّقُ التأثير بصفات القديم؛ فإنّ المؤثِّرَ في ذلك إن كان معنًى لزِمَ قيامُ المعنَى بالمعنى، وإن فاعلا بالاختيار ـ ولا مؤثِّرَ سواه ـ لزم تأثيرُه في صفاته، وتأثيره يتوقف على ثبوتِها له فيدور فيما يتوقف التأثيرُ عليه من الصفات. فيلزم أن يكون تعلُّقُها لنَفْسِها، ويَطَّرِدُ ذلك في بقية الصفات المتعلِّقات إذ لا قائل بالفرق، أعني القائل قائلان: قائل بتجدُّدِ النِّسَبِ في جميع الصفات المتعلِّقَة، وقائل بعدم تعلُّقِها في الجميع، وقد بطل تجدُّدُها في العِلْمِ، فيلزم بطلانه في سائرها.

والجواب عن هذه الشُّبْهَة على وجه التفصيل أن نقول: أمّا قولهم في الأولى: «إن الأمر يستدعي مأموراً، ولا مأمور في الأزل، فإنه لا يكون إلا حادثاً»، فينتقض بإثبات القادرية لله تعالى أزلا، فإنها تستدعي مقدوراً، والمقدورُ لا يكون إلا ممكِناً حادِثاً، ولا ممكن ولا حادِثَ في الأزل، فيلزم أن لا قادرية في الأزل.

وأجاب «**الشيخ**» عن هذه الشبهة بأنّ الـمعدوم مأمور في الأزل على تقدير الوجود[(١)]، يعني أنّ من علم الله تعالى أنه سيوجد مستجمِعًا لشرائط التكليف فلا مانع من أن يقوم بذاته تعالى طَلَبٌ بأن يُؤمِنَ، وتعلُّقُ الطَّلَبِ لا يستدعي إلا عِلْمَه بأنه موجود في ذلك الوقت بتلك الصفة، فالمعنيُّ بكونه مأمورًا عنده تعلُّقُ الخطاب به، لكن شرط مؤاخذته بذلك وجودُه بتلك الصفات، والتمكُّنُ من العلم بالخطاب بواسطة الرسل عليهم الصلاة والسلام، والوحي كما في حق الرسول. وقرَّبَ «**الشيخُ**» مذهَبه بصورتين:

---

(١) لّما احتج المعتزلة والحشوية على نفي الكلام النفسي القديم للباري تعالى بقولهم: الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سَفَه، فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى؟ تصدى أهل السنة الأشعرية للإجابة عن شبههم، وتلخيص الجواب ما أشار إليه «**الإمام تقي الدين المقترح**» في «**شرح الإرشاد**» قائلا: الباري تعالى آمر في الأزل، ولكن لا نسلّم أن ثبوت كونه آمرا في الأزل محال، قولهم: «إن وجود صفة متعلِّقة لا متعلَّق لها محال»، مسلَّم، ولكن لم قلتم: «إن المتعلَّق يجب أن يكون في نفسه موجودا حالة وجود المتعلِّق»؟

فإن قالوا: إذا كان المتعلِّق موجودا والمتعلَّق معدوما فلا فرق بين قولنا: «لا متعلَّق له» وبين قولنا: «المتعلَّق معدوما». **قلنا**: هذا ينتقض بالفعل، فإنه متعلَّق الطلب، وهو معدوم حالة وجود الطلب المتعلِّق به.

فإذا قلتم: إن الطلب الموجود متعلِّق بالموجود المتوقَّع حصوله. **فنقول**: كذلك يتعلق الطلب الموجود بالموجود المتوقَّع حصوله. فما قلتوه في الفعل قلنا مثله في المخاطَب.

فإن قالوا: حكم طلب الفعل أنه لابد أن يكون الفعل معدوما غير حاصل حتى يؤمَرَ بتحصيله. **قلنا**: فبطلت إذاً مقدمتكم الكلية في أن كل متعلِّق موجود لابدّ أن يكون متعلَّقه موجودا. وإن خصصتموها بالمخاطَب دون الفعل فهو محلّ النزاع، فلم صادرتم على المطلوب؟

وعن هذا نقول في حل الشبهة: ليس يلزم من قولنا: «إن المتعلَّق معدوم حالة وجود المتعلِّق» نفيُ المتعلَّق مطلقا؛ فإن نفيَه في حالةٍ لا يلزم منه نفيُه مطلقا، والمحالُ نفيُ المتعلَّق مطلقا، لا نفيُه في الحال. أليس العلم الأزلي متعلِّقا بوجود العالَم ولا وجود للعالم أزلا، بل هو علم بما سيكون؟ فبم تنكرون على من أثبت الطلب ممن سيكون؟ (كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام. للمقترح. مخ).

ـ **إحداهما**: أن المَلِكَ المستولي على الأقاليم البعيدة عن محلِّ إقامته قد يجد من نفسه أمْرَ بعض نوابه بشيء، ويكتب إليه ويرسل إليه الرسلَ بمقتضاه، ولا يَبْلُغُ أمْرُهُ إلا بعد الزمان الطويل، فإذا صحَّ وجودُ حقيقة الطلب منه مع غيبة المأمور وعدمِ عِلْمِه، وجاز تقدُّمُ وجودِ الأمر على ذلك، وأنه يكون مأمورًا بذلك الطلب السابق مؤاخذًا به عند البلوغ إليه، فلا مانع من تقدُّمِ ذلك الطلب بالنسبة إلى الباري تعالى أزلا.

ولا يقال: إنه لا يكون مأمورًا إلا عند بلوغ ذلك؛ فإنه قد يصل إليه الأمرُ في الصورة المفروضة على حالة لا يصح أن يكون فيها آمِرًا من نومٍ أو غفلةٍ.

ـ **الصورة الثانية**: قال: «من أخبره نبيٌّ بأنه سيوجد له ولَدٌ يَبْلُغُ ويَفْهَمُ، وأنه يموتُ هُوَ قبل فَهْمِ ابنِه، فإنه يَجِدُ من نَفْسِه طَلَبًا من ولَدِه بأنه يتعلَّم كذا ويتأدَّب بكذا، ويُوصِي بذلك ويعهد إليه.

وأجاب «**عبد الله بن سعيد بن كلاب**» و«**القلانسي**»[1] عن هذه الشبهة بأن لله تعالى كلامًا أزليا، ولا يتصف بكونه أمرًا ولا نهيًا ولا خبرًا إلا عند وجود المأمورِ والمنهيِّ والمخبَرِ.

وهذا مشكَل، فإنّ ثبوت كلام في الأعيان لا يخصَّصُ بأخصٍّ من أمْرٍ ولا نَهْيٍ ولا خَبَرٍ ولا غيرِه من مخصوصات الكلام محالٌ في العقل. ولو صحَّ ذلك لصحَّ وجودُ معنًى لا يتخصَّصُ بخصوصٍ ما، لا لونٍ ولا طعمٍ ولا غير ذلك، ثم يتجدَّدُ له أخصّ.

ولعِظَمِ هذا الإشكال أوَّلَ بعضُ الأصحاب كلام الشيخين على أنهما إنما أرادا أنه لا يسمى آمِرًا ولا ناهِيًا إلا عند وجود المأمور والمنهي لأن الكلام لا يتعلق بهما إلا عند وجودهما.

---

(١) هو: أحمد بن عبد الرحمن بن خالد، أبو العباس القلانسي. كان من متكلمي أهل السنة، وهو من المعاصرين للإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه. توفي سنة (٣٥٥هـ).

والجواب عن الشبهة الثانية وهي قوله: «إذا أمر زيدًا بالصلاة فإذا أداها لم يبق ذلك الأمر، فلو كان قديمًا لعُدِمَ القديم» أن نقول: خطابُ الله تعالى في الأزل بطَلَبِ الصلاة مضافةً إلى ذلك الوقت المعيَّنِ، وامتثالُه لا يُزِيلُ ذلك التعلُّق، بل يُحَقِّقُ مقتضَاه ولا يُطالَبُ بشيءٍ بعده لأن الخطاب لم يتناول الفِعْلَ إلا في ذلك الوقت، لا أنه قد طرأ قبل فِعْلِها وزالَ بعده.

والجواب عن الشبهة الثالثة وهي: «أنّ النسخ في الأمرِ والنهيِ جائز، والنسخُ عند «الشيخ» يرجع إلى الرَّفْعِ والإزالة، وما ثبت قِدَمُه استحالَ عدَمُه» فهو أنّ المرفوع هو اعتقادُنا وجَزْمُنا بالحُكْمِ، فإنّ الحُكْمَ في نفس الأمر مُعَيَّنٌ عندَ الله سبحانه بغاية لا نعلمها نحن، ونحن مكلَّفون باعتقاد الدوام إلى ظهور رافعٍ له، والأدلةُ الشرعية تُرادُ لثبوت الحُكْمِ عندنا، لا لثبوته في نفس الأمر، فإن الخطابَ وتعلُّقَه لنَفْسِه، وهما قديمان لا تغيُّرَ فيهما.

والجواب عن الشبهة الرابعة وهي «قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، وقوله تعالى: ﴿أَنزَلۡنَـٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَـٰرَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣] وأنه إخبار عن الماضي، وشرطه تقدُّمُ وجودِ المُخبَرِ عنه، ولو كان الخبرُ أزليا لكان مسبوقًا بالحوادث» فهو أن نقول: الباري تعالى يعلم في أزَلِه أن نوحًا مُرسَلٌ في وقت كذا، وأنّ القرآن مُنزَلٌ في وقتٍ كذَا، وفي نَفْسِه خَبَرٌ على وفق ذلك العلم، وهو الذي ندَّعِي قِدَمَهُ. ثم التعبيرُ عن ذلك وإفادته للسامع تختلف صِيَغُه باعتبار زمانِ وجود اللفظ وزمان وجود ذلك الشيء، فتارةً يكون وُرودُ صيغة الإعلام متقدِّمًا على وقوعِ ذلك الشيء فيوصف الخبر اللفظي بالاستقبال، وتارة يكون الإعلامُ متأخِّرًا عن وجود ذلك الشيء فيكون ماضيًا، وتارة يقارنه فيكون حالاً، فالماضي والمستقبل والحال ترجع إلى وصف الكلام اللفظي، وأمّا مَا في النفس من الكلام الأزلي فمطابِقٌ للعلم، لا تقدُّمَ فيه ولا تأَخُّرَ، والله أعلم.

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّابِعَة عَشَر:

قَالَتِ الحَنَابِلَةُ: كَلامُ الله تَعَالَى لَيْسَ إِلّا الحُرُوفَ والأَصْوَاتَ، وهِيَ قَدِيمَةٌ أَزَلِيَّةٌ).

كان الأولى أن يقول: قالت «**الحشوية**»، فإنّ عزو هذا المذهب إلى هذه الطائفة بنَعْتِ «**الحنابلة**» يُوهِمُ أنّ هذه مقالة لـ«**أحمد بن حنبل**»، وهو مُنزَّهٌ عن ذلك. و«**أحمد**» وإن عزي إليه أنه لا يُقدِمُ على تأويل الآيِ والأخبار المتشابهة، فلا يُظَنُّ به أنه يعتقِدُ مُوجَب ظاهِرها المحال عقلاً[1]، بل مذهب جماعة من السلف أن لتلك الآيِ والأخبارِ معاني يصِحُّ نسبتُها إلى الله تعالى، يعلمها الله سبحانه ومن اصطفاه وإن لم نعلمها نحن، ولا نُعيِّنُها بالأدلة الظنية خشية اعتقاد ما ليس بمراد مرادًا. وإنما «**الحشوية**» يقلد أكثرهم «**أحمد**» في الفروع، وما نقل عنهم هي مقالتهم في الأصول.

قوله: (وَأَطْبَقَ العُقَلاءُ عَلَى أَنَّ الَّذِي قَالُوهُ جَحْدٌ لِلضَّرُورَاتِ).

يعني أن من يقول: لساني حادث وما يحل به من الحركات والسكنات قديمة، ويقول: إن قِطَع الحديد الحادثة إذا صوِّرَت آيةً من القرآن تقرأ صارت قديمةً، فيطرأ القِدَمُ ويتجدَّدُ على الحادث، كيف يُتكلَّمُ معه ببرهان؟! وأقل درجات العاقل أن يعلم أنّ القديم لا يتجدد، ولا يَسبِقُ وجودَه حادِثٌ.

---

(١) ومما يؤكد صحة تنزيه الإمام أحمد رضي الله عنه عن مقالة الحشوية ما نقله المقدسي في «**لمعة الاعتقاد**» ص٥ قال: قالَ الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رحمه الله في قولِ النَّبي ﷺ: «إنَّ اللهَ ينزِلُ إلى سماءِ الدُّنْيَا» و«إنَّ الله يُرى في القيامَةِ» وما أشبه هذه الأحاديثَ، قال: **نؤمِنُ بها ونُصَدِّقُ بها، لا كَيْفَ، ولا مَعْنَى، ولا نَرُدُّ شيئا منْها**. لمعة الاعتقاد، ص٦. ونقل عنه قبل ذلك بقليل قوله: «**وما أشكل من ذلك وجب إثباتُه لفظاً، وتركُ التعرّض لمعناه**». انتهىٰ. وهذه نصوص واضحة وصريحة في أن الإمام أحمد بريء من الحشوية الذين يقولون بأنهم يعلمون المعاني التي أرادها الله تعالى من تلك الصفات، وأنهم فقط يجهلون كيفيتها.

قوله: (ثُمَّ إِنَّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى بُطْلانِهِ وجْهَانِ: الأَوَّلُ: أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِهَذِهِ الحُرُوفِ دُفْعَةً واحِدَةً، أَوْ عَلَى التَّعَاقُبِ:

- فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ لَمْ تَحْصُلْ مِنْهُ هَذِهِ الكَلِمَاتُ الَّتِي نَسْمَعُهَا؛ لِأَنَّ الَّتِي نَسْمَعُهَا حُرُوفٌ مُتَعَاقِبَةٌ، فَحِينَئِذٍ لا يَكُونُ هَذَا القُرْآنُ المَسْمُوعُ قَدِيمًا.

- وإِنْ كَانَ الثَّانِي فَالأَوَّلُ لَمَّا انْقَضَى كَانَ مُحْدَثًا؛ لِأَنَّ مَا ثَبَتَ قِدَمُهُ امْتَنَعَ عَدَمُهُ، فَالثَّانِي لَمَّا حَصَلَ بَعْدَ عَدَمِهِ كَانَ حَادِثًا).

هذا واضح.

قوله: (الوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الحُرُوفَ والأَصْوَاتَ قَائِمَةٌ بِأَلْسِنَتِنَا وحُلُوقِنَا، فَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ الحُرُوفُ والأَصْوَاتُ نَفْس صِفَاتِ الله تَعَالَى لَزِمَ أَنْ تَكُونَ صِفَاتُ الله تَعَالَى وكَلِمَاتُهُ حَالَّةً فِي ذَاتِ كُلِّ واحِدٍ مِنَ النَّاسِ).

يعني القائين.

قوله: (ثُمَّ النَّصَارَى لَمَّا أَثْبَتُوا حُلُولَ كَلِمَةِ الله تَعَالَى فِي عِيسَى عليه السلام وحْدَهُ كَفَّرَهُمْ جَمِيعُ المُسْلِمِينَ، فَالَّذِي يُثْبِتُ هَذَا الحُلُولَ فِي كُلِّ واحِدٍ مِنَ النَّاسِ يَكُونُ كُفْرُهُ أَغْلَظَ مِنْ كُفْرِ النَّصَارَى بِكَثِيرٍ).

ما ذكره من التقرير بيِّنُ المراد، لكن لقائل أن يقول: لا نسلِّمُ أن كُفْرَهم أغلظ من كُفْرِ «**النصارى**»، فإنّ «**النصارى**» حيث قالوا بحلول الكلمة بناسوت المسيح قالوا اتحدت به، وقالوا: إن المسيح هو الله تعالى، وقالوا: إن الله ثالث ثلاثة، تعالى الله عن ذلك. وقد رتّب الله تعالى التكفير لهم على ذلك حيث قال سبحانه: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة: ١٧]، وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ [المائدة: ٧٣]، و«**الحشوية**» لم تقل ذلك. وكُفْرُ «**النصارى**» مُجمَعٌ عليه، وكُفْرُ «**الحشوية**» مُختلَفٌ فيه بين العلماء، فكيف يكون كفرهم أغلظ بكثير؟!

وإنما يكفرهم من يقول بالتكفير بالمآل، يعني أنهم قالوا: إن الله تعالى في جهة، وقام الدليلُ على أنّ كل ما كان في جهة فهو حادِثٌ، فَهُمْ إنّما عبدوا حادِثًا ولم يعبدوا قديمًا، ومن عبد إلهًا حادثًا كان كافرًا. فهذا معنى التكفير بما يؤول إليه القولُ من الفساد، وهم لا يصرحون بذلك، بل يقولون: إنه في جهة، وإنه قديم، ويُقِرُّون لله تعالى بالوَحدانية، ولرسوله بالنبوَّةِ، ويُصَلُّون إلى قِبْلَتنا، لكنهم اعتقدوا ما ذهبوا إليه من إثبات الجهة تعظيمًا فغلطوا، فمن نظر إلى هذا الوجه قال: هم مسلمون مبتدعة، وأمرُهم إلى الله تعالى.

قوله: (**وَاحْتَجُّوا عَلَى قَوْلِهِمْ إنَّ كَلامَ الله مَسْمُوعٌ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾** [التوبة: ٦] **وهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كَلامَ الله مَسْمُوعٌ، فَلَمَّا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ كَلامَ الله تَعَالَى قَدِيمٌ وجَبَ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الحُرُوفُ المَسْمُوعَةُ قَدِيمَةً.**

وَالجَوَابُ: إنَّ المَسْمُوعَ هَذِهِ الحُرُوفُ المُتَعَاقِبَةُ. وكَوْنُهَا مُتَعَاقِبَة يَقْتَضِي أَنَّهَا حَادِثَةٌ بَعْدَ انْقِضَاءِ غَيْرِهَا. ومَتَى كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ كَانَ العِلْمُ الضَّرُورِيُّ حَاصِلاً بِامْتِنَاعِ كَوْنِهَا قَدِيمَةً).

هذا الجواب وإن كان دارِئًا للشبهة إلا أنه ليس فيه بيان لوجه الغلط. وحلّ الشُّبْهَة أنّ كلام الله تعالى يُطلَق على الكلام النفسيِّ القائم بذاته[1]، الذي لا يتصف بصوت ولا

---

(١) قال الإمام «**شهاب الدين القرافي**» في الرد على شبهات النصارى واليهود في دعواه الإجماع على أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام بصوت: «أما قوله: «إن الملل متفقة على أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام بصوت، فكَذَب وفَجَر، والتَقَمَ بِفِيهِ الحَجَر؛ إذ لم يقع في ذلك اتفاق، بل جمهور المسلمين على أن الله تعالى لم يكلم موسى عليه السلام بصوت، بل أسمعه كلامه النفسي القائم بذاته من غير حرف ولا صوت، وإذا لم يكلمه الله تعالى بصوت بطل السؤال من أصله فإنه بناه على هذه المقدمة، وسأبين كيف يتصور إسماع الكلام النفسي بغير حرفٍ ولا صوت، فإذن لم يكلمه الله تعالى بصوت» الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، ص١١٠. =

حرف، وعلى الحروف والأصوات الدالة عليه التي هي فِعْلُ القارئ وقراءته، وهي حادثة.

والسماع يطلق على قَرْعِ هذه الأصوات للأسماع، وهي خاصية الحروف والأصوات، ويطلق على ثمرة السماع وهي الفهم، وهذا تصح إضافتُه إلى القديم، فقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] إن أريد به هذه الحروف فالمراد إذ ذاك: قَرْعُ تلك الأصوات للأسماعِ الذي هو سَبَبٌ لفَهْمِ الكلام القديم، وإن أريد به «حتى يفهم كلام الله» كان المراد بالكلام الكلام النفسي القديم. والإطلاقات يجب تنزيلها على ما تقوم عليه الدلائل من الحقائق، لا أنّا نأخذ الحقائق من مجرد الإطلاقات المحتملة للمجاز، والله أعلم.



= ثم بين الإمام «القرافي» طريق سماع موسى عليه السلام للكلام النفسي لله تعالى بقوله: «إن علم الحواس أجلى من علم النفس، بدليل أن من فتح بصره فرأى زيدا ثم أغمض عينه فإنه يقطع بوجوده حالة التغميض كما يقطع بوجوده حالة فتح البصر، ونحن نقطع بأن القطع الحاصل حالة فتح البصر أجلى وأقوى من القطع الحاصل حالة التغميض، وكذلك سائر الحواس. وإذا تكرر هذا ظهر أن إدراك الحواس علم خاص أجلى من مطلق العلم، وهو ممكن الوجود، والقدرة الربانية يمكن إيجادها لكل ممكن، فيخلق الله تعالى هذا العلم الخاص ـ الذي هو السمع ـ في نفس موسى عليه السلام متعلقا بصفة الكلام القائم بذات الله تعالى. فهذا هو سماع موسى عليه السلام لكلام الله تعالى النفسي، وبه باين من يعلم هذه الصفة ولم يسمعها؛ لأن من يعلم قيام كلام الله تعالى بذاته منا إنما يعلمه بأصل العلم العام، وأما هذا العلم الخاص الجلي فلم يحصل لنا، وسمي الخاص سماعا لأن إدراكات الحواس الخمس إنما هي علوم خاصة أخص من مطلق العلم. الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، ص١١١.

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ عَشَر:

قَالَ الأَكْثَرُونَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ: كَلامُ الله تَعَالَى واحِدٌ).

إنما قال: قالَ أكثر أهل السنة؛ لأن «**عبد الله بن سعيد الكلابي**» ردَّ كلامَ الله تعالى إلى خمس صفات: أمْر، ونَهْي، وخَبَر، واستخبار، ونداء. لكنه قضى بقِدَم الكلام، ورد هذه الأقسام إلى صفات الأفعال. وباقي «**الأشعرية**» يقولون: إن كلام الله تعالى واحِدٌ متعلِّقٌ بجميع وجوه متعلَّقاتِ الكلام، ووَصَفُوه بأنّه أمرٌ ونَهْيٌ وخبَرٌ واستخبارٌ ووَعْدٌ ووعِيدٌ ونداءٌ وغير ذلك من معاني الكلام، وقضوا بوَحدته مع القِدَم، وكذلك عِلْمُه وإرادتُه وسَمْعُه وبصَرُه. قالوا: والدليل على وحدة كل صفة من صفاته أنها لو كانت عدَدًا وقد تعلَّقت بما لا يتناهى فإمّا أن يثبت له بكلِّ تعلُّقٍ صفةٌ فيلزم أن يدخل الوجود ما لا يتناهى وهو محال، وإن انحصرت في عدد متناه اقتضى اختصاصُها بعدد متناه مخصِّصاً، ولزم توزيعُ ما لا يتناهى على المتناهي، وهو محال.

قوله: (**وَالـمُعْتَزِلَةُ أَظْهَرُوا التَّعَجُّبَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا: الأَمْرُ، والنَّهْيُ، والخَبَرُ، والاسْتِخْبَارُ حَقَائِقَ مُخْتَلِفَةٌ، فَالقَوْلُ بِأَنَّ كَلامَ الله تَعَالَى واحِدَ، مَعَ كَوْنِهِ أَمْرًا ونَهْيًا وخَبَرًا واسْتِخْبَارًا يَقْتَضِي كَوْنَ الحَقَائِقِ الكَثِيرَةَ حَقِيقَةً واحِدَةً، وذَلِكَ بَاطِلٌ بِالبَدِيهَةِ**).

اعلم أن بحث «**المعتزلة**» في وحدة الكلام أو تعدُّدِه مع أنهم لم يساعدوا على وصفه تعالى بأصل الكلام الذي تدعي «**الأشعرية**» وحدته بَحْثٌ منهم على طريق الإلزام، فقالوا: الكلام الذي يُدَّعى إذا كان جنسًا تحته أنواع من الأمر والنهي والخبر والاستخبار وغير ذلك، فوجود خواص الأنواع المتقابلة المتضادة لكلام واحد بعَينِه متناقض، وهو كوجود كَوْنٍ واحدٍ يكون حركةً وسكوناً، ولونٍ واحد يكون سواداً وبياضاً. قالوا: وإن صح منكم أن تقولوا ثبوت خواص صَفات لصفة واحدة فقولوا إن لله تعالى صفة واحدة هي بعينها علم وإرادة وقدرة وحياة.

قوله: (**وَاعْلَمْ أَنَّ الأمْرَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنِ الإعْلامِ بِحُلُولِ العِقَابِ، وكَذَا النَّهْي. وأَمَّا الاسْتِفْهَامُ فَإِنَّهُ أَيْضاً إعْلامٌ مَخْصُوصٌ، فَيَرْجِعُ حَاصِلُ الأَقْسَامِ إِلَى الإخْبَارِ. وكَمَا لا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عِلْمٌ واحِدٌ عِلْمًا بِالأَشْيَاءِ الكَثِيرَةِ فَكَذَلِكَ لا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ خَبَرٌ واحِدٌ خَبَرًا عَنِ الأَشْيَاءِ الكَثِيرَةِ**).

ومرادُه أن يُرُدَّ أقسامَ الكلامِ كلِّها إلى قِسْمٍ واحدٍ وهو الخبر. وهذا بعيد فإن الخبر يقبل التصديق والتكذيب، والطلبُ ـ الذي منه الأمر والنهي والاستفهام ـ لا يقبل ذلك.

وقوله: «إن الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب» لا يصح، فإن العفو من الله تعالى مأمول في حق غير الكافر مع تحقُّقِ الأمر. وقد أبطل على «**المعتزلة**» بذلك حدّ الواجب.

و«**القاضي**» يقول: إنه لو وردَ الأمرُ الجازم بدون الوعد والوعيد لتحقَّقَ الأمرُ. وخالفه «**الإمام**» و«**الغزالي**». وما صار إليه «**القاضي**» هو الجاري على قواعد «**الأشعرية**»، فإنّ الثواب من الله تعالى فَضْلٌ، والعقاب منه عَدْلٌ، وتعلُّقُهما بالأمر والنهي باخبار الله تعالى في الواقع، لا أنهما لازمان له عقلا.

واختار «**الإسفراييني**» ما اختاره «**الفخر**»، وقال: لا معنى للأمر إلا الإخبار عن تحتُّمِ الفعل، ولا للنهي إلا الإخبار عن تحتم الترك.

وأورِدَ عليه أن خبر الله تعالى صِدْقٌ، والخبرُ الصدقُ يتبع المخبَر على ما هو به، فإذا أخبر الله تعالى عن تحتم شيء لغيره فلابد وأن يكون صفة التحتم ثابتة له قبل الإخبار، فتحتُّمُه إن كان لنفس هذا الخبر دار، وإن كان بغيره تسلسل.

ويمكن أن يقال: بعض الأخبار يراد بها الإنشاء، فلا يشترط كونها بتلك الصفة قبل تعلُّقِه بها، بل يثبت معه، كقولك: طلقت، وأعتقت، ووكلت، وما أشبه ذلك.

وأجاب الأصحاب عن ما أورده «**المعتزلة**» بأن قالوا: الأمر والنهي والخبر إنما تتناقض إذا اتحد المتعلَّقُ به والزمان، فإنا لا نقول إنه يكون أمرًا ونهيًا بالنسبة إلى فعلٍ واحدٍ لشخص واحد في زمن واحدٍ، وإذا كان كذلك فلا يمتنع أن يثبت للشيء الواحد نسبتان مختلفتان، فإنا قد نحكم على الشيء الواحد بأنه قريب من كذا وبعيد من كذا، وعلى الاثنين أنهما أكثر من الواحد وأقل من الثلاثة، وأنه مماثل لكذا ومخالف لكذا، والحركة تشتمل على كَوْنٍ هو تفريغٌ بالنسبة إلى حيِّزٍ وإشغالٌ بالنسبة إلى حيِّزٍ آخر. وما فرضوه من أقسام الكلام في الشاهد فهي أوصاف في الغائب، وكما صح أن يقوم العلمُ القديم مقام علومٍ في الحادِث صحَّ مثلِهُ في الكلام.

وقولهم: «فجوزوا أن تجتمع خواص الصفات في صفة واحدة»، قلنا: اختلاف الأمر والنهي باختلاف وجوه التعلقات، فإنا نسمي طلب الفعل أمرًا وطلب الترك نهيًا وطلب الإخبار استفهامًا مع وحدة نوع الكلام.

أمّا العلم فيخالف القدرة بنوعه وأشخاصه، ويضاد العجزُ القدرةَ ولا يضاد العلمَ، فلو صح أن يكون معنًى واحدٌ علماً قدرةً لضادَّ العجزَ ولا يضاده وهو محال.

وأجاب «**القاضي**» عن ذلك بأن القائلين المسلمين قائلان: قائل بنفي هذه الصفات وهم «**المعتزلة**»، وقائل بثبوتها مع العدد، أمّا القول بردها إلى صفة واحدة فلم يقل به أحد من المسلمين.

وأورد عليه أن هذا إجماع تركيبي، وهو أضعف أنواع الإجماع، وتحقيقه بعد اتساع الخطة عسير، وغايته أنه لا يُعرَف له مخالِفٌ، لا أنّا نعلم عدمَ المخالِف.

وتمام البحث في هذا الأصل بذكر إشكال أورده خصوم «**الأشعرية**» عليهم والبحث في جوابه. قال خصومهم: أنتم أيها «**الأشعرية**» تلقَّيتم وحدةَ العِلْمِ الأزليِّ وسائر صفاته تعالى من استحالة علوم وقُدَر وإرادات لا تتناهى، وزعمتم أنّ اختصاصها بعدَدٍ

مُحْوِجٌ إلى مخصِّصٍ، ويستحيل تعلُّقُ المخصِّصِ بالإله سبحانه، ثم ارتكبتم مثله في العلم الواحد القديم والقدرة والإرادة حيث قلتم: «إن لها تعلقات لا نهاية لها»، وما حصرته الوحدة كيف يشتمل على تعلقات لا تتناهى؟!

وإن قلتم: إنها على التقدير، فكيف يتصور التقدير في وصف الله تعالى وهو ترديد الفكر ولا يكون إلا حادثا؟! وإن قلتم: إنها على التحقيق، فالتحقيقُ في التعلقات كالتحقيق في المتعلقات، فإن جاز القول فيها بعدم النهاية فليجز في المتعلقات، وإن امتنع في المتعلقات فليمتنع في التعلقات.

ثم التخصيص بالوحدة كالتخصيص بعدد معيَّنٍ، فإن افتقر العدد المخصوص إلى مخصِّصٍ فلتَفْتقِر الوَحدة إلى مخصِّصٍ.

ثم ذلك يشكل عليكم بالتزامكم أن لله تعالى صفات عديدة، ويجب حصرها على زعمكم وموجب دليلكم وإن لم نحط بها نحن علمًا للزوم أن ما يحصره الوجود متناه، وهي مع اختصاصها بعدَدٍ مخصوص غنيَّةٌ عن المخصِّصِ لوجوبها. وإذا كان كذلك فما المانع من إثبات أعداد من العلم متناهية يتعلق كل علم منها بما لا يتعلق به الآخر؟.

ولعظم هذا الإشكال صار «**أبو سهل الصعلوكي**» من أصحابنا إلى أن لله تعالى علومًا قديمة لا نهاية لها، إذ لم يمكنه الفصل بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية.

وصار «**الإمام**» في آخر أمره إلى الاسترسال في العلم، فسوَّى بين التعلقات والمتعلقات في عدم النهاية. وعظم عليه النكير في ذلك. وقال: «الذي يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل دخول ما لا يتناهى في تعلقات العلم». وزعم أن كل ما يعلم دخوله الوجود فهو يعلمه على التفصيل، وما علم من الجائزات أنه لا يوجد فالعلم يسترسل عليه.

وحاصل قوله أنه لا يجمع في العلم بين عدم النهاية والتفصيل، فإما أن يثبته مفصلا مع التناهي، أو لا يتناهى مع الاسترسال.

ثم اختلفوا في تفسير ما أراد بالاسترسال، فقيل: أراد أن علمه بذلك يكون علما كليا، بمعنى أنه يعلم شيئا قابلا لأن يندرج في حقيقة ما لا يتناهى، كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع آحاد البياض.

واعتذر له «**المازري**» في بعض كتبه بأن تمايز آحاد أجناس المعاني بعضها لبعض مع اشتراكها في جميع الصفات النفسية ولا يكون إلا بالإضافة إلى زمن معين، وذلك لا يتحقق فيها الجميع إلا مع وجودها، ونحن لا نقول بشيئية المعدوم، ولا يتميز بعضها عن بعض في العدم، وإذا كان كذلك فالعلم بها على ما هي عليه لا يكون علما تفصيليا لأنه يكون إدراك الشيء على خلاف ما هو به، إذ لا تفصيل فيها.

وما ذكره هذا القائل يلزم عليه: أن لا يصح القَصْدُ إلى إيجاد شيء منها، فإن القصد إلى إيجاد الكلي ـ الذي لا يدخل في الوجود إلا متشخِّصًا ـ محالٌ، وقد كانت الممكنات بأسرها قبل أن يُحدِث اللهُ تعالى شيئا منها معدومة، ولا تتميز الأشخاص عنده إلا بالعوارض، وهي في زعمه لا تُعلَم متشخصة غير مانعة من الشركة إلا بعد وجودها، فوجب أن لا يوجد شيء منها ألبتة، وذلك معلوم البطلان.

ومنهم من قال: أراد بالاسترسال أن تلك الجائزات التي علم الله تعالى أنها لا توجد فالعلم صالح لتعلقه بها على التفصيل.

وأجاب «**الشهرستاني**» عن أصل هذا الإشكال بما حاصله يرجع إلى إثبات العموم في الصفات كلها باعتبار الصلاحية. ومعناه أن الممكنات التي يصح إيجادُها لا يقف العقل فيها إلى غاية، وكل ما فرض عروضُه منها على هذه الصفات كان للعلم صلاحية الإحاطة به وللقدرة صلاحية إيجاده وللإرادة صلاحية تخصيصه. قال: «وهذا معنى قولنا إن هذه الصفات تتعلق بما لا يتناهى». وهذا حاصل كلامه وإن طوّل[1].

---

(١) راجع نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص٢٩.

واعلم أنّ الاكتفاء بالصلاحية في تعلق العلم بشيء مما يصح أن يعلمه الله تعلى مُشكَل، فإن الصالح لأن يعلمه لا يلزم أن يكون معلومًا له، وإذا لم يكن معلومًا له لزم قيامُ ضدّ العلم به من جهل أو غيره لاستحالة خلو القابل للشيء عنه وعن جملة أضداده، وأضدادُ العلم كلها نقائص، والنقائص مستحيلة عليه بالعقل والنقل. ثم إذا وُصف بضد العلم وجَبَ قِدَمُه لاستحالة اتصافه تعالى بحادث، وحينئذ يمتنع علمه بذلك الوجه لأن العلم إذا قام به مع ضده لزم اجتماع الضدين، وإن عُدِمَ ضدُّه لزم عدمُ القديم، فيلزم أن لا يصح إيجاد شيء من الجائزات التي فُرِضَ استرسالُ العلم عليها، ويؤدي إلى استحالة ما عُلِمَ صحته وقُضِي بجوازه.

وقد أجمع المسلمون على أن نعيم الجنان وعذاب الكفار في النيران لا نهاية له، والله تعالى هو الفاعِلُ لذلك المُريدُ له، ولا يُتصوَّرُ ذلك إلا مع العلم بجميعها على وجه التفصيل.

ويمكن أن يقال في حل هذا الإشكال: إن كل ما ساق إليه الدليلُ وجبَ اعتقادُه وإن نازع الوَهْمُ فيه لعدم نظيره، فكما قامت البراهين على وجود واجب لذاته ليس بجوهَرٍ ولا عَرَضٍ منزَّهٍ عن الأين والمتي والوضع والكيف والكم، وأنّ كل ما يَخْطُرُ بالبال ويُتَوَهَّمُ بالخيال فهو يخالِفُه تعالى، وأنّ حياته بغير مزاج، وفعله بغير علاج، وأنّ علمه لا يوصف بضرورة ولا نظر، وإرادته لا عن فكر وتردد، وأنه يَرى من غير حدقة ولا مقابلة، ويسمع من غير صماخ، ويتكلم بلا حرف ولا صوت، وكما أنه ليس كمثله شيء، فجميعُ صفاته كذلك، ووجب اعتقاد جميع ذلك والإيمان به، فكذلك قام الدليل القاطعُ على أنّ كل ما وُجِد من الممكنات صحَّ وجودُ مِثْلِه وأمثالِه، ولا وقوف للعقل إلى غاية يحكم عندها باستحالة وجود ذلك لأنّ ما صَحَّ على الشيء صَحَّ على مثله، ووجب نسبة الجائزات إلى واجب مُستغنٍ بنفسه وصفاته وإلا لأدى إلى استحالة وجود ما قضى

العقل بصحة وجوده، وكان الإيجاد لا يتحقق إلا باتصاف المُوجِد بالعلم بها على وجه الإحاطة والقدرة والإرادة، وكان نِسبَةُ عِلْمِه إلى الممكنات نِسبَةٌ واحدة، فإنها إنما تعلقت به من حيث إنها صفة صالحة لكشف الشيء على ما هو عليه، وإذا استوت نسبتُها فليس تخصيصُ تعلُّقِها ببعض بأولى من بعض وإلا لافتقرت إلى مخصِّصٍ، وتعلُّقُ المخصِّصِ بالإله وصفاته محال، إذ يلزم منه جوازُه، فوجب تعلقها بالفِعْلِ[1]، لا بمجرد الصلاحية لِمَا يلزم منه من الاتصاف بنقيضه الممتنع عليه، فلو فُرِضَ له عِلْمٌ آخر لكان مثلا لهذا العلم في استواء النسبة إليها ووجوب التعلُّقِ بها، ويستحيل قيام المثلين بالذات الواحدة، فيلزم وحدته وعمومُ تعلقه بالفعل.

وهذا التقدير جار في جميع الصفات، وتعدد علمنا إنما كان لأنه لا يبقى، ولجواز تعلق العلم ببعض الأشياء دون بعض مع الذهول والجهل بالآخر، فتعددت العلوم لا محالة، واختصاصها بالاتصاف ببعضها إنما كان بالفاعل المختار. وأمّا معلومات الباري سبحانه فلا يصح في العقل فَرْضُ خُلوِّه عن شيء منها لاستحالة اتصافه بنقيضه، فوجب العمومُ فيها على وجه التفصيل مع وحدة العلم، حتى لو قُدِّرَ في الحادث ملازمة معلومين بحيث لا يصح العلم بأحدهما دون الثاني صح أن يتعلق بهما عِلْمٌ واحد، كالعلم بمماثلة أحد الشيئين للآخر أو مضادته له، فإنه لا يتصور إلا مع العلم بأنّ الآخر يماثله أو يضاده، وكذلك العلم بالمفاعلة نحو المناظرة والمضاربة والمقابلة، والله أعلم.



(١) أي بالتنجيز، لا بالقوة والصلاحية.

قوله: (**المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةَ عَشَر: اللهُ تَعَالَى بَاقٍ لِذَاتِهِ.**

خِلافًا لِلْأَشْعَرِيِّ. لَنَا أَنَّهُ واجِبٌ لِذَاتِهِ، والوَاجِبُ لِذَاتِهِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ واجِبًا لِغَيْرِهِ، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهُ بَاقِيًا بِالبَقَاءِ).

زعم المتقدمون من مشايخ «**الأشعرية**» أن الباري تعالى باقٍ ببقاءٍ. قالوا: لأن الجوهر في أول زمن وجوده لا يوصف بالبقاء، ويوصف به في الزمن الثاني، فلا يكون صفة نفسية لأن تأخر صفة النفس محال، وتجدد الأحكام يدل على تجدد المعاني، فيكون صفة معنوية.

وصارت «**المعتزلة**» و«**القاضي**» و«**الإمام**» إلى مَنْعِ أنّ الباقي باقٍ ببقاء. وقالوا: لأنا كما نحكم ببقاء الباري نحكم ببقاء صفاته، فلو كانت باقية ببقاء للزم قيامُ المعنى بالمعنى. ثم ذلك البقاءُ أيضاً باقٍ فيلزم التسلسل، وإن كانت باقية لنفسها لزم إبطالُ عَكْسِ العلة. وإن كانت باقية ببقاء يقوم بالذات لزم ثبوتُ حُكْمِ العِلَّةِ لغير ما قامت به. فعلى كل تقدير يلزم منه خَرْمُ قاعدةٍ، فلا يكون الباقي باقيا ببقاء.

وعذرُهم أنّ الصفات تبقى ببقاءٍ يقومُ بالذات، ويكون شرطا بالنسبة إلى الصفات، إذ لا يمتنع قيام شرط الشيء بمحله، كالحياة مع العلم، ولا يكون علة، تَحَكُّمٌ[1] مَحْضٌ بجَعْلِ البقاء تارةً علَّةً وتارةً شرطًا، ولا محيص لهم عن ما أُلزِمُوه.

قوله: (**وَأَيْضًا لَوْ كَانَ بَاقِيًا بِبَقَاءٍ لَكَانَ كَوْنُ بَقَائِهِ بَاقِيًا إِنْ كَانَ لِبَقَاءٍ آخَرَ لَزِمَ التَّسَلْسُلُ**).

هذا بيِّنٌ. وعذرُهم بأنّ البقاء لا يحتاج في بقائه إلى بقاء آخر لأنّ البقاء إذا اقتضى البقاء لغيره فاقتضاؤه البقاء لنفسه أولى، كلامٌ لا أصل له، ومقتضاه أن يكون العِلْمُ عالِمًا باقتضائه لمحلِّهِ أن يكون عالِمًا، وكذلك سائر الصفات.

---

(١) أي ذلك العذر هو تحكم محض.

قوله: (**وَإِنْ كَانَ لِبَقَاءِ الذَّاتِ لَزِمَ الدَّوْرُ**).

يعني أنّ بقاء الذات للبقاء، فلو كان بقاء الباقي باقيا للذات لدار.

قوله: (**وَإِنْ كَانَ لِنَفْسِهِ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ البَقَاءُ بَاقِيًا لِنَفْسِهِ، والذَّاتُ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءٍ، فَكَانَ البَقَاءُ واجِبَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ، والذَّاتُ واجِبَةَ الوُجُودِ لِغَيْرِهَا**).

هذا حقٌّ لأنّه الفَرْض.

قوله: (**فَحِينَئِذٍ تَنْقَلِبُ الذَّاتُ صِفَةً، والصِّفَةُ ذَاتًا، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذا غير محقَّق، فإن الذات عبارة عن ما يقوم بنفسه، والصفة عبرة عن ما لا يقوم بنفسه، وإثبات حُكم البقاء للذات لمعنًى يقوم بها لا يُخرِجُها عن كونها قائمةً بنفسها، فلا تكون صفةً لذلك[1]. وكون الصفة غير معلَّلَةٍ لا يوجب قيامها بنفسها، فلا تكون ذاتا وإلا لكانت كل صفة نفسية ذاتا لأنها غيرُ معلَّلَةٍ. وإنما المحال فيه إعطاءُ الذات حُكْمَ الصفة من عدم الاستغناء مع وجوبها لذاتها، وإعطاءُ الصفةِ حُكْمَ الذات مع توقفها على الذات وكونها معلولة للذات عنده، ولعله مراده، مع أنّ هذا القسم باطل بما قدمناه لِمَا فيه من إبطال عَكْسِ العلَّةِ، وهو ثبوت الحكم بدون علته.

واعلم أنّ ترديد الخلاف في أن صفة البقاء صفة نفسية أو معنوية كلام غير محصّل، فإن معقول البقاء في الحادث يرجع إلى نسبة وجوده إلى أزمنة، وذلك مجرَّدُ نِسبَةٍ، فالنِّسَبُ عند المتكلمين ليست صفات نفسية ولا معنوية. ومعنى البقاء في حق الباري سبحانه يرجع إلى وجودٍ لا يطرأ عليه عدَمٌ، فيرجع إلى صفات التقدُّسِ كالقِدَمِ فإنه يرجع إلى سَلْبِ العدَمِ السابِقِ، إذ لا نسبة لوجوده إلى الزمان بحال. وإذ آل مسمَّى البقاء إلى نسبةٍ في الحادث وتقدُّسٍ في القديم تحقق أنه ليس صفة نفسية ولا معنوية. نعم جميع التقدُّسَات في

---

(١) أي بسبب ذلك التقدير.

حقِّ الباري تعالى تستلزم كون ماهيته على وجه مخصوص به خالَف المخلوقات، فتقدُّسُه إذًا إمّا لأنه من لوازم عين ذاته، أو من لوازم صفة نفسية له. والله علم.



قوله: (**المَسْأَلَةُ العِشْرُونَ:**

اعْلَمْ أَنَّهُ لا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى الشَّيْءِ عَدَمُ المَدْلُولِ. ألا تَرَى أَنَّهُ في الأَزَلِ لَمْ يُوجَدْ مَا يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ الله تَعَالَى؟! فَلَوْ لَزِمَ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَدَمُ المَدْلُولِ لَزِمَ الحُكْمُ بِكَوْنِ الله تَعَالَى حَادِثًا، وهُوَ مُحَالٌ).

أمّا قوله: «إنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول» فكلام حقٌّ وقول صِدْق، وتحقق ذلك أنه لا يمتنع تعدد الأدلة على المدلول الواحد، وحينئذ لا يلزم العكس في الأدلة.

وأمّا ما احتج به من أنه لو لزم من عدم الدليل عدم المدلول للزم كون الباري سبحانه حادثًا لأنه لم يوجد في الأزل ما يدل على وجوده فلا حجة فيه لأن مدلول وجود العالَم العلمُ بوجود الله تعالى، لا نفس وجودِه تعالى، فلازِمُ عدم العالَمِ أزلاً عدمُ العِلْمِ لنا بوجوده أزلاً، لا نفسُ عدمِه أزلاً ليلزم حدوثُه كما زعم.

قوله: (**إذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: هَذِهِ الصِّفَاتُ الَّتِي عَرَفْنَاهَا وجَبَ الإِقْرَارُ بِهَا، فَأَمَّا إِثْبَاتُ الحَصْرِ فيهَا فَلَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، فَوَجَبَ التَّوَقُّفُ فيهِ. وصِفَاتُ الجَلالِ ونُعُوتُ الكَمالِ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ تُحِيطَ بِهَا عُقُولُ البَشَرِ**).

هذا حَقٌّ، فإنّ ماهية الباري تعالى غير معلومة لنا، والصفة الزائدة المفروضة أيضاً غير معلومة لنا، فكيف يمكن الحُكْمُ بقبوله تعالى لتلك الصفات أو عدم قبوله لها والتصديق موقوف على التصور؟! وليست مما يتوقَّفُ ما عَلِمْنَاه عليها كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، ولا ورد بها سَمْعٌ كالسميع والبصير.

وزعم قوم أنه لا صفة لله تعالى وراء ما عَلِمْناه، وهو تَحَكُّمٌ. ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العِلْمُ بعدَمِه.

وقد أثبت بعض «**الأشعرية**» لله تعالى صفات وراء ما ذُكِرَ من صفات المعاني سمّاها صفات سمعية، وهي مدلول الوجه[1] واليدين، وزعم أنّ ذلك يرجع إلى صفات زائدة.

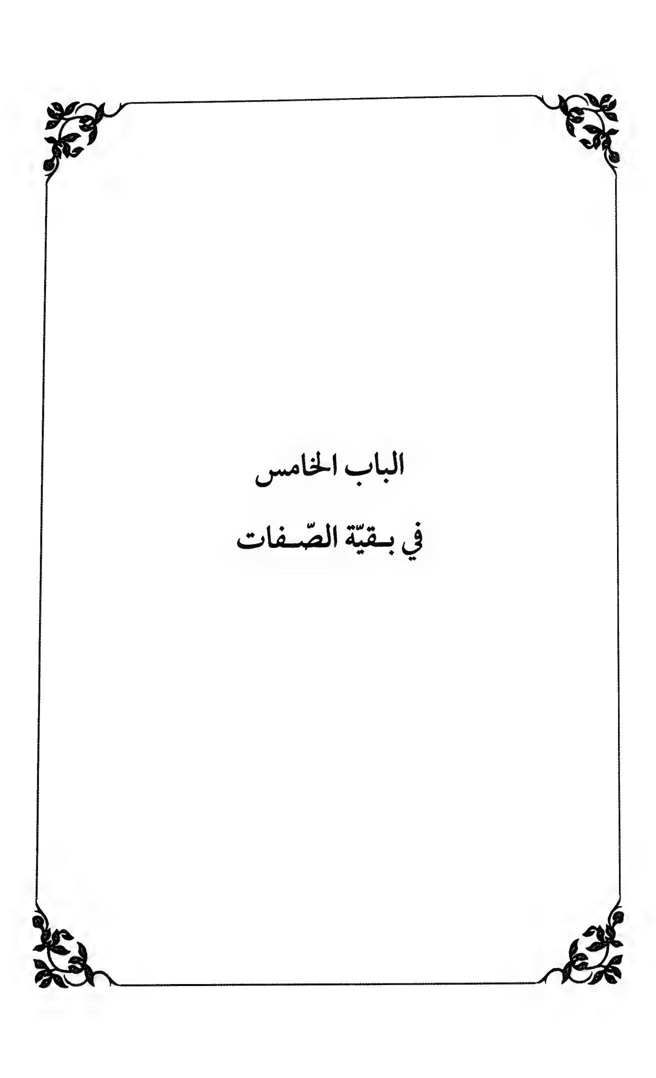
وهو ضعيف؛ إذ لا يمتنع رَدُّ ذلك إلى ما علمناه، فيُرَدُّ الوَجْهُ إلى الوجود أو إلى أخص وصفه، واليدين إلى يدي القدرة والنعمة. وإثبات صفات زائدة بمجرد لفظ محتمل بعيد. وسياقه يوجب أن يثبت «الجَنْبَ» صفةً لقول الله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦][2] والأَعْيُنَ صفةً لقوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤][3]، مع أن للتأويل في جميع ذلك مجالاً رَحْبًا. والله أعلم.



(١) أي أخذًا من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وقد قال الإمام ابن جرير الطبري: واختلف في معنى قوله: ﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ فقال بعضهم: معناه: كل شيء هالك إلا هو. وقال آخرون: معنى ذلك: إلا ما أريد به وجهه. جامع البيان، (١٨: ٣٥٣).

(٢) قال الإمام ابن جرير الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] يقول: على ما ضيعت من العمل بما أمرني الله به، وقصّرت في الدنيا في طاعة الله. ونقل عن مجاهد تفسير قوله تعالى: ﴿فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ بمعنى في أمر الله. وعن السدي بمعنى: ما تركت من أمر الله. جامع البيان، (٢٠: ٢٣٤، ٢٣٥).

(٣) قال الإمام ابن جرير الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] بما يرجع الأعين إلى صفة البصر، فقال: «**تجري السفينة التي حملنا نوحا فيها بمرأى منّا ومنظر**». ونقل عن سفيان الثوري تفسير ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ بمعنى: بأمرنا. جامع البيان، (٢٢: ١٢٦).



الباب الخامس

في بقيّة الصّفات

البَابُ الخَامِسُ

فِي بَقِيَّةِ الصِّفَاتِ

قوله: (البَابُ الخَامِسُ: في بَقِيَّةِ الصِّفَاتِ. وفِيهِ مَسَائِلُ.

المَسْأَلَةُ الأُولَى: أَطْبَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ عَلَى أَنَّ اللهَ تَعَالَى يَصِحُّ أَنْ يُرَى. وأَنْكَرَتِ الفَلاسِفَةُ والمُعْتَزِلَةُ والكَرَّامِيَّةُ والحَشْوِيَّةُ مِنَ الحَنابِلَةِ ذَلِكَ. أَمَّا إِنْكَارُ الفَلَاسِفَةِ والمُعْتَزِلَةُ فَظَاهِرٌ).

يعني أنّ «الفلاسفة» لا تُثبِت الرؤيةَ إلا مع ارتسام صورة المرئي أو مثاله في الحدقة، سواء كان ذلك هو عين الإبصار أو شرطاً فيه، ولا يُتصوَّر نسبةُ ذلك إلى واجب الوجود. وأمّا «المعتزلة» فلا يثبتون الرؤية إلا بشرط انبعاث الشعاع من الحدقة واتصاله بالمرئي، ويستلزم كون المرئي في جهة من الرائي، فيمتنع تعلُّقُه بالقديم على هذا التقدير، فإنه تعالى لا في جهة.

قوله: (وَأَمَّا الكَرَّامِيَّةُ والحَنابِلَةُ فَلِأَنَّهُمْ أَطْبَقُوا عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ لَمْ يَكُنْ جِسْماً أَوْ فِي مَكَانٍ لَامْتَنَعَتْ رُؤْيَتُهُ).

يعني و«أهل السنة» قالوا: يصح أن يُرى مع تنزُّهِه عن هذه الكيفية. فهم مخالِفون لهم معنًى وإن ساعدوهم لفظاً.

قوله: (وَأَهَمُّ المُهِمَّاتِ تَعْيِينُ مَحَلِّ النِّزَاعِ، فَنَقُولُ: الإِدْرَاكَاتُ عَلَى ثَلاثِ مَرَاتِبَ:

ـ أَحَدُهَا وهُوَ أَضْعَفُهَا: مَعْرِفَةُ الشَّيْءِ لا بِحَسَب ذَاتِهِ المَخْصُوصَةِ، بَلْ بِوَاسِطَةِ آثَارِهِ، كَمَا نَعْرِفُ مِنْ وُجُودِ البِنَاءِ أَنَّ هَهُنَا بَانِياً، ومِنْ وُجُودِ النَّقْشِ أَنَّ هَهُنَا نَقَّاشاً.

ـ وثَانِيهَا وهُوَ أوْسَطُهَا: أنْ نَعْرِفَ الشَّيْءَ بِحَسَبِ ذَاتِهِ المَخْصُوصَةِ، كَمَا إذَا عَرَفْنَا السَّوَادَ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ سَوَادٌ، والبيَاضَ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ بيَاضٌ.

ـ وثَالِثُهَا وهُوَ أكْمَلُهَا: كَمَا إذَا أبْصَرْنَا بِالعَيْنِ السَّوَادَ والبيَاضَ، فَإنَّ بَدِيهَةَ العَقْلِ جَازِمَةٌ بِأنَّ هَذِهِ المَرْتَبَةَ في الكَشْفِ والجَلاءِ أكْمَلُ مِنَ المَرْتَبَتَيْنِ المُتَقَدِّمَتَيْنِ).

يعني الأولى والثانية لنا، لا بالنسبة إلى الله تعالى. أما قوله: «إن معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة أكمل من معرفة الشيء بآثاره» فمُسَلَّم. وأمّا قوله: «إن رؤيته أكمل من معرفته بحسب ذاته المخصوصة مطلقاً» فغيرُ مُسلَّمٍ، وإنما يكون أكمل في حق من تقدم له فَهْمُ ذاته وحقيقته ثم شاهده بعد ذلك، فإنه يكون بانضمام هذه المشاهدة إلى ما حصل له من الحالة المتقدمة أتم عِلْمًا به لا محالة، أمّا إذا رأينا شيئًا ولم يسبق لنا إدراكُ ماهيته فلا نُسلِّمُ أنّ هذه المرتبة أكمل وأتم من كل وجه، بل من وجه دون وجه، فإنه لا يلزم من رؤية الشيء إدراكُ حقيقته، ولا يتم ذلك إلا على قول «**المعتزلة**»: «إن الرؤية تتعلق بأخص الشيء ويتبعه العلمُ بوجوده».

وهذا لا يصح لأنا نشاهد كثيراً من الأحجار والمعادن والنبات والحيوانات ونميز بعضها عن بعض بعوارضها ولوازمها الخارجة، ولا ندرك فصولها ولا نعلم أكثر خواصها، فإنا لا نشك أنّا إذا رأيت إنسانًا أنه مخالِف لسائر الحيوانات، مع اختلاف العقلاء في أن المشار إليه بـ«**أنا**» ما هو؟ و«**الحكماء**» يزعمون أن حقيقته حيوان ناطق، فيَفْصِلونَه بالنطقية ويريدون بها الصفة المستلزمة لصحة التمييز العقلي والفكر النفسي والتصور الخيالي، فيجعلونها فصلاً للإنسان لاعتقادهم أنّ الملائكة جواهر مجرّدة ونَفْيِهم الجِنَّ. أمّا من يعتقد أن الملائكة والجن أجسامًا لطيفة فلا يمتنع مشاركتهم للإنسان في هذه الصفة، فلا تكون تمام فصله. وكذلك رَسْمُهُم له بأنّه كاتب لا يصح أيضاً مع قوله تعالى في الملائكة: ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١١] فتميُّزُه بالرؤية حاصِلٌ مع التردُّدِ في فَهْمِ خاصيته.

قوله: (**فَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: أَطْبَقَ أَهْلُ العِلْمِ عَلَى أَنَّهُ تُمْكِنُ مَعْرِفَةُ الله تَعَالَى بِالوَجْهِ الأَوَّلِ**).

هذا هو الواقع في حقِّنا، أمّا معرفة الأنبياء والرُّسُلِ ـ صلى الله عليهم ـ بالله فلا يمتنع أن لا يكون من النظر في الأشياء، بل قد يعرفون الله تعالى بخلق علم ضروري، أو بالبقاء على الفطرة الأولى كما أقرُّوا عند الله بأخذ الميثاق، وقد قال تعالى في خطاب موسى عليه السلام: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى﴾ [طه: ١٤]، وهذا تعريف له بغير واسطة الاستدلال بالآثار.

قوله: (**وَهل تُمْكِنُ مَعْرِفَتُهُ بِالوَجْهِ الثَّانِي؟ فيهِ خِلافٌ**).

هذا الخلاف يأتي ذكره في المسألة الثانية من هذا الباب.

قوله: (**وَهَلْ تُمْكِنُ مَعْرِفَتُهُ بِالوَجْهِ الثَّالِثِ؟ بِمَعْنَى أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَحْصُلَ لِلبَشَرِ نَوْعُ إِدْرَاكٍ، نِسْبَتُهُ إِلَى ذَاتِ الله تَعَالَى كَنِسْبَةِ الأَبْصَارِ إِلَى المُبْصَرَاتِ في قُوَّةِ الظُّهُورِ والجَلاءِ؟ هَذَا هُوَ المُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: إِنَّهُ يَصِحُّ رُؤْيَةُ الله تَعَالَى أَمْ لا. وعِنْدَ هَذَا يَظْهَرُ أَنَّ مَنْ قَالَ: العِلْمُ الضَّرُورِيُّ حَاصِلٌ بِامْتِنَاعِهِ، فَهُوَ جَاهِلٌ مُكَابِرٌ**).

ليس فيما ذكره تحقيقٌ مُوضِّحٌ لمَحَلِّ النزاع، فإنّا لا ننكر أن هذه الطرق الثلاثة محصِّلَة للعلم لنا في الشاهد، ونُسلِّمُ تفاوت المعرفة الحاصلة عنها، والخَصْمُ لا يَمْنَعُ أن يخلق الله تعالى للعبد معرفة أتم وأكمل من معرفته له بآثاره تُساوي المعرفةَ الحاصلة لنا في الأشياء عن المشاهدة، ومَحَلُّ النزاع هو أنه هل يصح أن يتعلق به الإدراكُ المخلوق في العين الذي يلازمه في الشاهد هذا النوع من العلم أم لا؟ فـ«**الأشعرية**» تدعي أنّ الإدراك المسمَّى بالرؤية صفة زائدة على العلم خارِجة عن الارتسام واتصال الشعاع، وأنّه غير مشروط بها عقلاً، وتدعى صحة تعلُّقِه به تعالى وثبوته لله تعالى مع العلم، ويمنعون قيام عِلْمَيْن متماثِلَين بذاتٍ واحدةٍ، وإن اختلفوا في أنه مجانس للعلم أم لا، مع الموافقة في أنه

يَكشِفُ الشيءَ على ما هو به، غير أنه لا يتعلق إلا بالموجود المُعيَّن، والعِلْمُ يَصِحُّ تعلُّقُه بالموجود والمعدوم والمعيَّن والمُطلَق.

ومن يدعى امتناع تعلق الرؤية بالله تعالى ضرورةً ـ وهو «**أبو الحسين البصري**» ـ لا يفسرها بما ذكر، بل يفسرها بارتسام صورة المرئي ومثال يطابقه، وهذا التفسير مُنتَفٍ بالنسبة إلى الله تعالى بالضرورة، والبحث في غيره.

إذا تقرر هذا فالبحث في هذه المسألة يتعلق بالجواز والوقوع. أمّا الجواز فلا يتوقف إثباتُ المعجزة عليه، فيَصِحُّ أخْذُه من العقل والسمع معًا. وأمّا الوقوع فلا طريق له إلا السمع.

وقد تمسك الأصحاب في الجواز بطرق عقلية وسمعية، والجمهور تمسكوا من العقل بالطريقة التي ذكرها هنا واعترض عليها، وهي:

قوله: (**وَاحْتَجَّ الجُمْهُورُ مِنَ الأصْحَابِ بِأنْ قَالُوا: لا شَكَّ أَنَّا نَرَى الطَّوِيلَ والعَرِيضَ، ولا مَعْنَى لِلطَّوِيلِ والعَرِيضِ إلّا جَوَاهِر مُتَألِّفَة في سَمْتٍ مَخْصُوصٍ، وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أنَّ الجَوْهَرَ مَرْئِيٌّ**).

يعني أنه دليل على أنّ الجواهر مرئية.

قوله: (**وَلا نِزَاعَ أيْضاً في أنَّ الألْوَانَ مَرْئِيَّة**).

يعني وهي أعراض.

قوله: (**فَثَبَتَ أنَّ صِحَّةَ الرُّؤْيَةِ حُكْمٌ مُشْتَرَكٌ فيهِ بَيْنَ الجَوَاهِرِ والأعْرَاضِ، والحُكْمُ المُشْتَرَكُ فيهِ لابُدَّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكٍ فيهَا، والمُشْتَرَكُ بَيْنَ الجَوَاهِرِ والأعْرَاضِ إمَّا الحُدُوثُ وإمَّا الوُجُودُ، والحُدُوثُ لا يَصْلُحُ لِلعِلِّيَّةِ لِأنَّ الحَادِثَ عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودٍ بَعْدَ عَدَم، والقَيْدُ العَدَمِيُّ لا يَصْلُحُ لِلْعِلِّيَّةِ، فَوَجَبَ أنْ تَكُونَ العِلَّةُ هِيَ الوُجُودُ، واللهُ تَعَالَى مَوْجُودٌ، فَوَجَبَ القَوْلُ بِصِحَّةِ رُؤْيَتِهِ تَعَالَى**).

تحرير هذا الدليل وتمام تقريره أن يقال: الباري سبحانه موجود، وكل موجود يصح أن يُرى، فالباري يصح أن يُرَى.

أمّا أنه موجود فلِمَا تقدم من الدليل على وجوده من افتقار الممكنات في وجودها إليه وأنه مؤثِّرٌ فيها، واستحالة نسبة التأثير إلى ما ليس بشيء.

وأمّا أن كل موجود يصح أن يُرى فلأن صحة الرؤية موقوفة على مصحِّحٍ وإلا صح تعلقها بالمعدوم كالعلم، والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها بالجوهر والعرَض وهما مختلفان، فالمصحِّحُ لرؤيتهما إذًا لا يخلو إمّا أن يكون ما به الافتراق أو ما به الاشتراك، ولا جائز أن يكون ما به الافتراق وإلا لزِمَ تعليلُ الأحكام المتساوية بالنوع بالعِلَل المختلِفة وإنه محال، فتعيَّن أن يكون المصحِّحُ أمراً وقع فيه الاشتراك. وذلك المشترَك لا يخلو إمّا أن يكون أمراً ثبوتيّاً أو عدميّاً، ولا جائز أن يكون أمراً عدميّاً وإلا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود، ولأنّ العدم لا يصلح أن يكون عِلَّةً للأمر الثبوتي، فتعيَّن أن يكون أمرًا ثبوتيًا. والأمرُ الثبوتيُّ لا يخلو إمّا أن يتقيد بالوجود أم لا، فإن لم يتقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود. وإن تقيد بالوجود فلا يخلو إمّا أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفاً، ولا جائز أن يتقيد بأحدهما وإلا لما رِيءَ الآخر، فتعيَّنَ أنّه إنّما صَحَّ رؤيته لكونه موجوداً، والباري تعالى موجود، فيصح أن يُرَى.

قوله: (**وَهَذَا عِنْدِي ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّهُ يُقَالُ: الجَوْهَرُ والعَرَضُ مَخْلُوقَانِ، فَصِحَّةُ المَخْلُوقِيَّةِ فيهِمَا حُكْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا، فَلابُدَّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ، والمُشْتَرَكُ إمَّا الحُدُوثُ وإمَّا الوُجُودُ، والحُدُوثُ بَاطِلٌ لِمَا ذَكَرْتُمُوهُ، فَبَقِيَ الوُجُودُ، فَوَجَبَ كَوْنُهُ تَعَالَى بِحَيْثُ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَخْلُوقاً، وكَمَا أَنَّ هَذَا بَاطِلٌ فَكَذَا مَا ذَكَرْتُمُوهُ.**

وَأَيْضاً إِنَّا نُدْرِكُ بِاللَّمْسِ الطَّوِيلَ والعَرِيضَ، ونُدْرِكُ أَيْضاً الحَرَارَةَ والبُرُودَةَ، فَصِحَّةُ المَلْمُوسِيَّةِ حُكْمٌ مُشْتَرَكٌ، ونَسُوقُ الكَلامَ إِلَى آخِرِهِ حَتَّى يَلْزَمَ صِحَّةُ كَوْنِهِ تَعَالَى مَلْمُوساً، والْتِزَامُهُ مَدْفُوعٌ بِبَدِيهَةِ العَقْلِ).

وقد اقتصر في هذا المختصر على إيراد هذين النقضين على هذه الطريقة، وأورد عليها في «**الأربعين**» وغيره أسئلة عديدة، وأكَّدَ وُرودَها بقوله: «وأنا غير قادر على الجواب عنها، فمن قدر على الجواب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة».

وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها، وكان شيخنا «**تقي الدين**» يقول: «إن بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشفى الغليل». وهو الصحيح. ونحن نشير إليها على وجه اختصار، ونُنبِّهُ على القوي منها والضعيف، وبالله التوفيق:

ـ **الأول**: مَنْعُ أنّ الصحة حُكْمٌ ثبوتِيٌّ.

وجوابه: أن الصحةَ نقيض «لا صحة» المحمول على الممتنع، فالصحةُ أمرٌ ثبوتيٌّ لاستحالة تقابل سَلبَيْن.

ـ **الثاني**: سلَّمنا أنه حُكْمٌ ثبوتيٌّ، لكن لا نسلِّمُ توقُّفَه على مصحِّحٍ، وليس كل حُكْمٍ مفتَقِرًا إلى مصحِّحٍ، فإنّ صحة كون الشيء معلوماً حُكْمٌ، ولا يفتقر إلى مصحِّحٍ.

وجوابه: أنه لو لم يفتقر إلى مصحِّحٍ لعَمَّ تعلُّقُه بالموجود والمعدوم، وحيث لم يَعُمَّ اقتضى مصحِّحًا.

ـ **الثالث**: سلَّمْنا توقُّفَه على مصحِّحٍ، لكن لا نسلِّمُ صِحَّةَ التعليل أصلاً ورأسًا، فإنه عند «**المتكلمين**» مبنيٌّ على إثبات الأحوال وواسطةٍ بين الوجود والعدم، ولا نسلِّمُ ثبوتَ الواسطة. كيف والشيخ «**أبو الحسن الأشعري**» إمام المذهب لا يقول بالأحوال وينفى التعليل العقلي؟!.

وهذا السؤال قوي لازم لـ«**الشيخ**» ولمن التزم مقالته في نفي الحال، ومن قال بالأحوال كـ«**القاضي**» أمكنه الاستدلال بها بناءً على إثبات الأحوال.

وأجاب «**الشهرستاني**» عنه بأن «**الشيخ**» وإن لم يقل بالأحوال فإنه قائل بالوجوه والاعتبارات العقلية، فقد تصور العموم والخصوص.

ويَرِدُ عليه أنه وإن قال بالاعتبارات العقلية لم يقل بالتعليل، ومعتمدكم فيما تبطلونه من أقسام المشترك على التزام أحكام العلل العقلية، وقلتم: إنّ الحدوث لا يكون علة لأنه لا يعقل إلا بشركة بين الوجود والعدم، والعدمُ السابق لا يجامِع الوجودَ، والعلَّةُ يجب مقارنتها للمعلول، وصحة الرؤية أمر ثبوتي، والأمر العدمي لا يكون علة للأمر الثبوتي ولا جزءًا منها. وقلتم: إن الجوهر لا يرى لجوهريته ولا العرَض لعرضيته لِمَا يلزم منه من تعليل الحُكْمِ المتَّحِد النوع بعلتين مختلفتين. وقلتم: إن الجوهر لا يصح أن يقال: إنه رِيءَ لأنّه على صفة خاصة من كونٍ أو لونٍ؛ لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية.

ـ **الرابع**: سلَّمنا أصل التعليل، لكن لِمَ قلتم: «إنّ صحة الرؤية من الأحكام المعللة»؟! وقولكم في جوابه: «لو لم يتوقف على مصحِّح لعم حُكْمُه الموجودَ والمعدوم» لا ينتج إلا أنه يتوقف على مصحِّحٍ. فنقول عليه: لم قلتم إن كل مصحح علة؟! فإنّ الحياة مصححة لقيام العلم والقدرة والإرادة بالمحل وليست علة لذلك، فالمصحح للشيء إذًا قد يكون شرطاً لا علة. وهذا سؤال قوى.

ـ **الخامس**: سلَّمنا صحة تعليله، لكن لا نسلِّمُ أن صحة الرؤية حُكْمٌ مشترَك، فإن صحة كون الجوهر مرئياً مخالفة لصحة كون السواد مرئياً، ولو تساويا لقامت إحداهما مقام الأخرى، وللإضافة أثَرٌ في المخالَفة بدليل أنّ صِحَّةَ فِعْلِ الجوهرِ أو اكتسابه تُخالِف صحَّةَ فِعْلِ بعض الأعراض واكتسابِه حتى نقضي بصحة نسبة فعل بعضها إلى العباد دون بعض.

وجوابه: إنّ صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف إليه، كما لا يختلف العلمُ باختلاف متعلَّقاتِه في كونه عِلماً، ويجب إسقاط خصوص المتعلَّقات عن التعليل.

ـ **السادس**: سلَّمنا أنه حُكْمٌ مشترَك، ولكن لا نسلِّمُ امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلَلٍ مختلِفة، فإن اللونية قَدْرٌ مشترَك، ووجودُها معلَّلٌ بخصوصيات الألوان.

وجوابه: إنّ الأحكام العقلية ـ كالعالِمية والقادرية ـ لا تتميز باعتبار ذاتها، وإنما تتميز باعتبار موجِباتها من العلم والقدرة، فلو علَّلْنا العالِمية بحقيقةٍ تخالِفُ العلمَ لكان ذلك قلبًا لمعقولها وتغييرًا لجنسها، وذلك محال. وأمّا لزوم اللونية لخصوصيات الألوان فمسلَّمٌ، لكن الممنوعَ كونُ الأخصّ علَّةً للأعمّ.

ـ **السابع**: سلَّمنا أن الحُكْمَ المشترَك لابد له من علة مشتركة، لكن لا نسلم أن الوجود مقول على الواجب والممكنات بالاشتراك المعنوي، وإنما هو مقول بالاشتراك اللفظي لأنه لو كان مشترَكاً في المعنى لكان جنساً للواجب والممكن، ولو كان جنساً لاستدعى فصلاً لواجب الوجود، ويلزم التركيب في ماهيته تعالى وهو محال. كيف والشيخ «**أبو الحسن**» ممن يقول: إنه مقول على كل موجود بالاشتراك اللفظي؟! وعلى هذا التقدير لا يلزم من كون وجودنا علةً لصحة رؤيتنا أن يكون وجودُ الباري تعالى عِلَّةً لصحة رؤيته. وهذا يشكل الجواب عنه مع التزام أنّ الوجود مشترك لفظًا.

والجواب أن يقال: إنه مقول بالاشتراك المعنوي بدليل انقسامه إلى الواجب لذاته والممكن لذاته، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركًا على ما مضى تقريره في أول الكتاب. قولهم: «إنه لو كان مشتركاً لكان جنساً». قلنا: لا نسلِّمُ، وإنما يكون جنساً لو كان ذاتيًا، ولو كان ذاتياً لتوقَّفَ فَهْمُ ما يُقال عليه على فَهْمِه.

ولا يتم هذا الجواب إلا بالتزام أنّ الوجود زائد على ماهية الموجود وإن كان لا يفارقها، وهو اختيار المصنف، ولا يتجه على رأي من يقول: «إن الوجود نفس الموجود وإن لم يكن تمام ماهيته» كـ«**القاضي**» و«**الإمام**».

ـ **الثامن**: سلَّمنا أنّ مفهوم الوجود مشترك، لكن لا نسلِّمُ أن لا مشترك سوى الوجود والحدوث. وبيان الخرم بالإمكان.

وهذا مَنْعٌ قويٌّ ويَعسُر الجواب عنه. والاعتمادُ على عدم الوجدان لا يفيد العلم

بالعدم. ولا يمكن إبطال التعليل بالإمكان أو بالمركب منه ومن غيره بأنّ الإمكان أمرٌ عدميٌّ، فإنّ الخصم يقول ذلك في صحة الرؤية، ولا يمتنع تعليلُ الأمر العدمي بالعدم.

ـ **التاسع**: سلّمنا أنه لا مشترَك سوى الحدوث والوجود، لكن لا نسلِّمُ سقوطَ الحدوث عن درجة الاعتبار. قوله: «إنه لا يعقل إلا بتركب من العدم». قلنا: لا نسلِّم، بل الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم، والمسبوقيةُ أمرٌ مقارن للوجود وكيفية له، وصفة الثابت ثابتة.

وجوابه: إن الحدوث صفة اعتبارية، وليست من صفات المعاني الحقيقية لأنها لو كانت صفة ثبوتية لكانت حادثة، ويتسلسل.

ـ **العاشر**: سلّمنا أنّ الوجود علة مشتركة، ولكن لم قلتم: «إنه يقتضي ذلك مطلقاً»؟! وما المانع من توقُّفِ اقتضائه على شرط وانتفاء مانعٍ؟! والحُكْمُ كما يُعتبَر فيه وجودُ علَّتِه كذلك يعتبَر فيه وجودُ شرطه وإنتفاء مانعه، فإنّ الحياة مصحِّحَةٌ لكثير من الأحكام كاللذة والألم وغير ذلك والبارى تعالى حيٌّ ولا يصح وصْفُه بذلك.

وجوابه: إن الحياة فى جميع ما ذكروه شرط لا علة، والعلة العقلية تقتضي حكمَها لنفسها، فلا يصح وجودُها بدونه، كالعلم والعالمية.

ـ **الحادي عشر**: ما المانع أن يكون الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة إلينا، والعلة إنما تقتضي حُكمَها إذا وُجدت فى محلِّها، فإنّ صِحَّةَ خَلْقِ الجواهر معلَّلٌ بإمكانها بالنسبة إلى الله تعالى لأن الخَلْقَ إنما يصح منه ولا يصح بالنسبة إلينا.

وجوابه: إنّ العلة العقلية لا يختلف حُكمُها عنها بحالٍ، وقدرتنا لا تؤثِّرُ، وقدرة البارى تعالى مؤثِّرَةٌ، ونِسْبَتُها إلى سائر الممكنات نِسبَةٌ واحد، ولذلك قلنا: إن البارى تعالى قادر على كل الممكنات وموجد لها، وليس للعبد قدرة على إيجاد ممكن ألبتة.

ـ **الثاني عشر**: إن هذه الحجة تنتقض بالوجهين اللذين ذكرهما المصنف فى هذا

الكتاب. وهذا سؤال قويّ. فإن قالوا: صحة المخلوقية معلَّلَةٌ بالإمكان، والبارى تعالى واجب، لزمهم مثله فى صحة الرؤية.

وأجاب «**أبو إسحاق الأسفرايينى**» عن النقض الثاني بأنّ إدراك الرؤية يتعلق ولا يؤثِّر، ولا يتأثر محلُّه، فلا يمتنع تعلُّقُه بالقديم كالعلم، بخلاف اللمس وبقية الادراكات فإنها لا تتحقَّقُ إلا مع اتصالات جسمانية، وتؤثِّرُ ويتأثَّرُ بها محَلُّها.

وهذا ضعيف، فإنه إن صح أن يتعلق إدراك الرؤية بدون انبعاث أشعة من العين واتصالها بالمرئى وتشبثها به، وبدون ارتسام ومقابلة، ولا يكون شيء من ذلك شرطاً فى العقل، وإن ثبت ذلك فهو أمر عادي، فيصح تعلق هذه الادراكات بدون إتصالات وتأثير.

وقد زادت «البهشمية» سؤالاً وهو أنّ الرؤية لو تعلقت بالوجود لما أدركنا اختلاف الأشياء.

وجوابه: إنا إذا شاهدنا شيئًا عَلِمْنا وجودَه، ويتبعه العلمُ بتميُّزِه.

وقال «**أبو هاشم**»: الرؤية تتعلق بالأخص، ويتبعه العلم بالوجود الأعم.

قالوا: وما ذكرناه أدخل فى قضية العقل، فإنّ العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم، ولا ينعكس.

قلنا: نحن لا ندعى أنّا إذا أدركنا وجود شيء وميزناه عن غيره أنا ندرك ماهيته وأخصه مطلقًا، ولا أنّ ذلك لازم فى قضية العقل، بل نقول: إن علم ذلك فى بعض الأشياء فهو قضية عادية. وقول «**أبى هاشم**»: «إن الرؤية تتعلق بالأخص ثم يتبعها العلم بالوجود» كيف يصح منه مع زعمه أنّ أخص الشيء حال نفسية؟

وقوله: «كما أن الحال لا موجودة ولا معدومة فهى لا معلومة ولا مجهولة» وعنى به أنها لا تعلم على حيالها، وإذا لم تكن معلومة على حيالها فكيف تكون محسوسة أوّلا وكل محسوس معلوم؟!

وقوله: «إنا ننتقل من إدراك الأخص إلى إدراك الوجود لأنه أعم» لا تستقيم مع دعوى أن الوجود أعم مفارق، فإنهم أثبتوا الماهيات متقررة فى العدم بدون الوجود، والعلم بالأخص إنما يستلزم العلم بالأعمِّ الذاتيِّ أو لازِمه، لا العرضيِّ المفارِق.

قوله: (**وَالمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنْ نَقُولَ: الدَّلائِلُ السَّمْعِيَّةُ دَالَّةٌ عَلَى حُصُولِ تِلْكَ الرُّؤْيَةِ**).

يعني أنها إذا دلت على أن الرؤية ستكون للمؤمنين فى الدار الأخرة وعْدًا من الله تعالى، وقولُه الحقُّ، ووَعْدُه الصِّدْقُ، كان ذلك واقعًا لا محالة، والوقوع يتضمن الجواز، فإذًا كلُّ نَصٍّ دلَّ على الوقوع فهو دليل على الجواز، فيكفي ذلك فى المطلوبَين.

قوله: (**وَشُبُهَاتُ المُعْتَزِلَةِ في امْتِنَاعِ الرُّؤْيَةِ بَاطِلَةٌ**).

ولم يقل: وشُبَه «**الفلاسفة**»، ولابد من ذلك. وعمدتهم أن الرؤية ترجع إلى ارتسام صورة المرئي ومثاله في الحدقة، أو أأن ذلك شرط فيها، وهو اختيار «**أبى الحسين**» من «**المعتزلة**». ولا يصح لأن البنية المخصوصة ليست شرطًا في تعلُّقِ الإدراك بالمرئي، فإن الإدراك معنًى واحد، وقبول الجوهر له لنفسه، والبنية لا يصح أن تكون شرطاً فى قيامه به، فإن الشرط لابد أن يكون في محلِّ المشروط وإلا لجاز قيام الحياة بمحل ويكون شرطاً فى قيام العلم بغيره، وإذا صح قيامه بالجزء الفرد بطل اشتراط الارتسام وانبعاث الشعاع.

وأيضاً فإن الشعاع أجسام لطيفة مضيئة، ولا يُتصوَّر أن ينفصل من الشي الواحد أشياء عديدة، وإذا لم يكن انبعاث الشعاع شرطاً بطل بقية الشرائط المرتَّبَة على ذلك من تشبُّثِه بالمرئي، واشتراطِ المقابلة أو ما هو فى حُكْمِها، ونَفْيِ البُعْدِ المفرط والقُرْبِ المفر، وعدَمِ الحجاب الكثيف، وعدم لطافته، ويرجع حاصله إلى خَلْقِ إدراكٍ بالعين كخَلْقِ إدراكٍ بالقلب.

قولهُ: (**فَوَجَبَ البَقَاءُ عَلَى حُكْمِ تِلْكَ الظَّوَاهِرِ**).

هذا تصريح منه بأنّ جواز الرؤية عنده ليس حكماً مقطوعاً به، فإنه إذا لم يقم عنده على ذلك دليل عقلي، والسمعيُّ لا يفيد القَطْعَ، فلا جَزْمَ له بذلك.

ونحن نقول: إن مجموع هذه الظواهر متظافرة تفيد الجَزْمَ، وتَمْنَعُ من تطرُّقَ التأويل إلى جُملَتِها وإن تطرَّقَ إلى آحاها، كما نعلم وجوبَ الصلاة والزكاة والصوم والحج، وشَرْعَ البيع والنكاح وغير ذلك من مجموع ظواهر لو جُرِّدَ النظرُ إلى واحدٍ منها لم يُفِد الجَزْمَ وكان للاحتمال فيه مجال، لكن إذا نظرت إلى مجموعها أفادت الجزم.

ومن أقوى الأدلة سؤال الكليم ﷺ الرؤيةَ على ما سنقرره إن شاء الله تعالى. كيف وسَلَفُ الأمّة قبل ظهور البدع لم تزل تسأل رؤية وجْهِ ربِّها الكريم؟! وذلك قول شائع من غير نكير، فكان إجماعًا على موافقة هذه الظواهر وتلقيها بالقبول مع الإعراض عن التأويل.

قوله: (**أَمَّا بَيَانُ تِلْكَ الدَّلائِلِ السَّمْعِيَّة فَمِنْ وُجُوهٍ:**

ـ أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ – ٢٣] **فَنَقُولُ: النَّظَرُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ، أَوْ عَنْ تَقْلِيبِ الحَدَقَةِ نَحْوَ المَرْئِيِّ الْتِمَاساً لِرُؤْيَتِهِ، والأَوَّلُ هُوَ المَقْصُودُ، والثَّانِي يُوجِبُ الامْتِنَاعَ عَنْ إِجْرَائِهِ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَصِحُّ فِي المَرْئِيِّ الَّذِي يَكُونُ لَهُ جِهَةٌ. فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى لازِمِهِ وهُوَ الرُّؤْيَةُ؛ لِأَنَّ مِنْ لَوَازِمِ تَقْلِيبِ الحَدَقَةِ إِلَى سَمْتِ جِهَةِ المَرْئِيِّ حُصُولُ الرُّؤْيَةِ. وإِطْلاقُ اسْمِ السَّبَبِ لِإِرَادَةِ المُسَبَّبِ جَائِزٌ**).

واعلم أن «**الأشعرية**» تزعم أنّ لفظ النظر الموصول بـ«إلى» حقيقةٌ فى الرؤية والإبصار، مجازٌ فى تقليب الحدقة نحو المرئي من مجاز إطلاق المُسبَّبِ على السَّبَب، ويجب حَمْلُ اللفظ على حقيقته إلا أن يَمْنَع منه مانِعٌ.

و«**المعتزلة**» تزعم أنه حقيقة فى تقليب الحدقة نحو المرئي، واستدلوا على ذلك باطلاقات كثيرة أريد به ذلك، وأنه مجاز فى الرؤية من مجاز إطلاق السَّبَبِ على المُسَبَّب،

واللفظ إذا أطلق وجب حَمْله على حقيقته، إلا إذا دلَّ دليل على خلافه، وقد تعذر فى الآية إضافته حقيقة إلى الله تعالى، فتعيَّنَ إضافتُه إلى ما تصح نسبتُه إليه وهى النِّعَم، فقالوا: معناه إلى نِعَمِ ربِّهَا ناظِرَةٌ، كقوله عزّ وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] أي أَمْرُ رَبِّكَ، من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

واحتج «**الفخر**» بالآية، وقرر الدلالة بها من غير أن يلتزم أنها حقيقة فيما ذكره «**الأشعرية**» ولا فيما ذكره «**المعتزلة**»، بل بيَّنَ لزوم الدلالة على التقديرين معاً فقال: إن كان حقيقةً فى الرؤية واللفظ عند إطلاقه يجب حَمْله على حقيقته فهو المطلوب، وإن كان حقيقة فى تقليب الحدقة فى جهة المرئي وقد تعذر حَمْله عليها كما تزعم «**المعتزلة**» فتعيَّنَ حَمْلُهُ على مجازه، وإطلاق السبب لإرادة المسبَّبِ من أقوى وجوه المجاز، فتعيَّن حَمْله عليه، وهو الرؤية أيضاً، فالمطلوب حاصل على كلا التقديرين.

والاعتراض عليه: لا نسلِّمُ تعيُّنَ ما ذكره مجازًا، بل من المجاز حَذْفُ المضاف وإقامةُ المضاف إليه مقامَه، وهو من باب الحذف والإضمار، وهو أولى فإن الأضمار لا تزايله قرينته، فإن الشيء لا يُضمَر ولا يُحذَف إلا بعد معرفته. فقال لذلك:

(وَقَوْلُهُمْ: يُضْمَرُ فيهِ: «إِلَى ثَوَابِ رَبِّهَا» خطَأٌ؛ لِأَنَّ زِيَادَةَ الإِضْمَارِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ لا يَجُوزُ).

يعني بزيادة الإضمار أنّ النظر إلى الثواب لابد أن يحمل على رؤية الثوابَ لأنّ حقيقته على هذا التقدير تقليبُ الحدقة نحو المرئي، والتقليب نحو الثواب لا يفيد التصور بدون الرؤية، فيجب إضمار الرؤية لا محالة، فإذا أضمر معها الثواب كان ذلك زيادة الإضمار من غير حاجة.

ومنهم من يَحمِلُ النظرَ على الانتظار، ويحمل «إلى» على واحد الآلاء، فيكون معناه: وجوه يومئذٍ ناظرة منتظرة نِعَم ربِّها.

وأجاب عنه بأنّ الانتظار سبب النعم، والآية مسوقة لبيان النِّعَم، فيمتنع الحَمْلُ على ذلك.

قوله: (**الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] **نُقِلَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «الزِّيَادَةُ هِيَ النَّظَرُ إِلَى اللهِ تَعَالَى»**).

قلت: وإليه صار جماعة من المفسرين فقالوا: الحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إليه تعالى[1].

قوله: (**الثَّالِثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] **وقَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ﴾ [الكهف: ١٠٥]، **وقَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ [الكهف: ١١٠]، **وقَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾ [السجدة: ١٠]، **وقَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤]، **واللِّقَاءُ عِبَارَةٌ عَنِ الوُصُولِ، وهَذَا فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ، إِلّا أَنَّ مَنْ رَأَى شَيْئاً فَكَأَنَّ بَصَرَهُ لَقِيَهُ ووَصَلَ إِلَيْهِ، فَوَجَبَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَيْهِ**).

ما ذكره مجازٌ، وفيه بُعْدٌ، ولا يتعيَّنُ حَمْلُه عليه إلا إذا تعيَّن أو كان راجِحًا. وحَمْلُ اللقاء على الحضور بين يدى الله تعالى للحساب والجزاء هو السابق إلى الفهم فى سياق هذه الآي، فإن كثيراً من كفار العرب كانوا ينكرون المعاد ويستعبدونه، كما قال الله تعالى حكاية عنهم: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ [ق: ٣] والآيُ مسوقةٌ لمدح من آمن بذلك وذم من أنكره وتكفيره. ويحقق ذلك أن منكر الرؤية فقط لا يكفر، بل يبدع.

قوله: (**الرَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] **وتَخْصِيصُ الكُفَّارِ بِهَذَا الحَجْبِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ المُؤْمِنِينَ لا يَكُونُونَ مَحْجُوبِينَ**).

---

(١) تفسير قوله تعالى ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ بالنظر إلى وجه الله تعالى مأثور عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وجملة من الصحابة والتابعين، نقل الإمام ابن جرير الطبري أقوالهم في جامع البيان، (١٢: ١٥٦-١٦٢).

هذه الآية احتج بها الشيخ «**أبو الحسن**» على جواز الرؤية[1]، وهى مبنية على القول بالمفهوم، وقد أقمنا الدليل على أنه حجة فى كتب أصول الفقه.

وتقرير الدلالة من الآية أنّ المجرمين مهددون بذلك تخويفاً لهم ليؤمنوا، فلو كان المؤمنون كذلك لم يكن ذلك زاجرًا لهم.

قوله: (**الخَامِسُ: قَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ [الإنسان: ٢٠] **والمَلِكُ الكَبِيرُ هُوَ اللهُ تَعَالَى، وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ ﷺ يَرَى رَبَّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ**).

حمل المُلْكِ على الله تعالى ـ وليس من أسمائه المنقولة ـ بعيد، والمُلْكُ هو القدرة، والقدرة لا ترى، فيكون حَمْلُها على متعلَّقِها، كقولك: انظر قدرة الله، أي مقدور الله، من مجاز إطلاق المُتَعَلِّقِ على المُتَعَلَّق، وهو أقرب من حمل القدرة على ذي القدرة ـ كقولك: العدل، أي ذو العدل ـ لعدم وروده فى الأسماء، والأسماء توقيفية.

ويمكن الاستدلال بها على قراءة من قرأ و«مَلِكاً» بفتح الميم وكسر اللام، وهي قراءة شاذة.

قوله: (**السَّادِسُ: قَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مُوسَى عليه السلام:** ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، **ولَوْ كَانَتِ الرُّؤْيَةُ مُمْتَنِعَةً عَلَى الله تَعَالَى لَكَانَ مُوسَى جَاهِلاً بِالله تَعَالَى**).

هذه من أقوى الحجج، فإن من اصطفاه الله تعالى على الناس برسالته وبكلامه كيف يجهل من صفة ربِّه عزّ وجل ما يعلمه حثالة المعتزلة؟! والأجماعُ منعقد على أن علم الرسل بالله وصفاته أكمل وأتم من علم كل الأمة، كيف والمعتزلة توجب عصمة الأنبياء عقلاً؟!

---

(١) واختار ذلك أيضا الإمام ابن جرير الطبري في «**جامع البيان**» حيث قال في تفسير الآية الكريمة: «إنهم يومئذ عن ربهم محجوبون، فلا يرونه ولا يرون شيئا من كرامته يصل إليهم. (٢٤: ٢٠٤).

فإن قالوا: إنما سأل لقومه. وهو تأويل «**أبي علي الجبائي**» وابنه «**أبي هاشم**».

قلنا: كان يجب أن يبيّن لهم في الحال أنّ ذلك محال على الله تعالى، ولأنه تأخير البيان عن وقت الحاجة، ألا ترى أنهم لمّا قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨] قال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨]؟!.

فإن قالوا: أراد بذلك حصول العلم الضروري بما كان عالماً به نظراً. وهو تأويل «**الكعبي**».

قلنا: العلوم بعد حصولها ضرورية، فالطلب لذلك يكون تحصيلا للحاصل، لا سيما مع خطابه تعالى له وتعريفه إياه بنفسه بقوله تعالى: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [طه: ١٤].

قوله: (**السَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] عَلَّقَ الرُّؤْيَةَ عَلَى اسْتِقْرَارِ الجَبَلِ، وهَذَا الشَّرْطُ مُمْكِنٌ، والمُعَلَّقُ عَلَى المُمْكِنِ مُمْكِنٌ**).

واعترض عليه بأنّا لا نسلم أنه علّقه على شرط ممكن، بل على شرط ممتنع لأنه علّقه على استقرار الجبل حال كونه متحرِّكاً، وذلك محال. وإنما قلنا ذلك لأن صيغة الشرط إذا دخلت على الماضي صار معها مستقبلا، فقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي إن صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني، ثم إنه في الزمن المستقبل إمّا أن يقال: صار مستقرا، أو ما صار مستقرا، فإن صار مستقرا وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط اللغوي، ولما لم تحصل الرؤية حينئذ علمنا أنّ الجبل لم يستقر، وإذا لم يستقر كان متحرِّكاً ضرورةَ أنه لا واسطة بين الحركة والسكون، فإذاً الجبل حال ما عُلِّقَت عليه الرؤيةُ بالاستقرار كان متحرِّكًا، ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال، فثبت أن الشرط المعلَّقَ عليه ممتنِع.

قال «**الفخر**» في الجواب عنه: «سلَّمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركا، لكن

الجبل بما هو جبل يصح عليه السكون، والمذكور في الآية إنما هو ذات الجبل، والمقتضي لامتناع السكون إنما هو كونه متحركا، فما هو منشأ الصحة في استقرار الجبل مذكور في الآية، وما هو منشأ الامتناع ـ وهو استقرار الجبل حال الحركة ـ غير مذكور فيها، فوجب القطع بالصحة».

وهذا الجواب بعيد، فإن ما ثبت من ضرورة اللفظ ومقتضاه كالمذكور لفظا لا محالة، والاستقرار حال التحرك محال، والممتنع لغيره كالممتنع لنفسه.

وفي أصل الاستدلال بُعدٌ، فإن تعليق الرؤية على استقرار الجبل إنما كان لبيان غاية اليأس عن رؤيته سبحانه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠].

ولنا أن نقول: إن الرؤية وإن كانت ممتنعة في الحال في الدنيا فلا تمتنع في دار البقاء، وهو المحتج عليه، فالامتناع في هذه الحالة إمّا لأن إثبات الرؤية لا يحصل مع كل تَجَلٍّ، بل مع تجلٍّ خاص، فإن الله تعالى إذا تجلى بوصف العظمة والجلال لم يثبت معه شيء، وإذا تجلى بوصف الإنعام والإحسان وخَلْق الثبات لم يَقْضِ العقلُ بالامتناع، ولأنّ النشأة الآخرة تصلح للبقاء، ونشأة الدنيا لا تصلح للبقاء.

قوله: (**الثَّامِنُ: قَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] **والتَّجَلِّي هُوَ الرُّؤْيَةُ، وذَلِكَ لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ فِي الجَبَلِ حَيَاةً وعَقْلاً وفَهْمًا، وخَلَقَ فيهِ رُؤْيَةً رَأى اللهَ تَعَالَى بِهَا**).

قوله: «إن التجلي هو الرؤية» ممنوع، بل التجلي هو الظهور، ومعناه بالنسبة إلى الله تعالى رَفْعُ حجابٍ مَا، والحجابُ بالنسبة إلى العبد، وحجبه كثيرة كما جاء في الحديث، ولا يلزم من تجليه للجبل رؤية الجبل له، كما لا يلزم من تجلي الشمس على أبصار الخفافيش أن تقوى على مشاهدتها.

قوله: (**التَّاسِعُ: قَوْلُهُ ﷺ: «سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ القَمَرَ لَيْلَةَ البَدْرِ»**[١]**، والمَقْصُودُ مِنْ هَذَا التَّشْبِيهِ تَشْبِيهُ الرُّؤْيَةِ بِالرُّؤْيَةِ، لا تَشْبِيهُ المَرْئِيِّ بِالمَرْئِيِّ**).

هذا حديث صريح في المقصود، وهو حديث مستفيض تلقَّتهُ الأمَّةُ بالقبول.

قوله: (**العَاشِرُ: أَنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوا في أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ هَلْ رَأى رَبَّهُ أَمْ لا؟ واخْتِلافُهُمْ في الوُقُوعِ يَدُلُّ ظَاهِرًا عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى الصِّحَّةِ**).

يحتاج في تقرير هذه الحجة إلى نقل ذلك عن جميعهم بطريق ما، وهو عسير.

قوله: (**أَمَّا المُعْتَزِلَة فَقَدْ ذَكَرُوا وُجُوهًا**).

يعني نقلية وعقلية، كلُّها شُبَهٌ.

قوله: (**أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. والرُّؤْيَةُ إدْرَاكٌ، فَنَفْيُ الإدْرَاكِ يُوجِبُ نَفْيَ الرُّؤْيَةِ.**

وَثَانِيهَا: وهُوَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى تَمَدَّحَ بِنَفْيِ الإدْرَاكِ، وكُلُّ مَا كَانَ عَدَمُهُ مَدْحًا كَانَ وُجُودُهُ نَقْصًا، والنَّقْصُ عَلَى اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ).

اعلم أن هذه الآية يتمسك بها «**المعتزلة**» تارة على نفي وقوع الرؤية معارَضةً لِمَا تمسَّكنا به من الآي والأخبار، وتارة يتمسكون بها في امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم.

وتوجيهها على المقصد الأول ما قرره ههنا أوَّلا وهو أن الآية دلت على أنه لا يدركه بَصَرٌ مَا لأنه تعالى نفى إدراكه بالأبصار، والجمع المعرف بالألف واللام يقتضي الاستغراق، وكلُّ رؤيةٍ إدراكٌ لأنه لا يصح ثبوتُ الرؤية مع نفي الإدراك، فوجب أن لا

(١) أخرجه البخاري في المواقيت، باب فضل صلاة العصر. ومسلم في المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر.

يدركه بَصَرٌ مَا. ويلزم من عمومه في نفي الإبصار عمومُه في نفي الأزمان، فيلزم أن لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة.

وأما توجيهها على المقصد الثاني ـ وهو امتناع الرؤية ـ فلأنه تعالى ذكر ذلك في معرض التمدح به كما قرره ثانيا بدليل أن ما قبل الآية وما بعدها مذكور لذلك، وإذا كان كذلك وجب أن يكون للتمدح، إذ لا يحسن أن يقال: فلان أجلّ الناس وسيّد عصره ويأكل الخبز، وإذا كان نفي الإدراك له مدحًا وهو كمال كان ثبوتُه له نقصًا، والنقص محال على الله تعالى.

قوله: (**وَثَالِثُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] و«لَنْ» تُفِيدُ التَّأْبِيدَ**).

يعني بدليل قوله تعالى: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ [الفتح: ١٥] يعني والمراد بها ههنا التأبيد. والمجازُ والنقلُ على خلاف الأصل.

قوله: (**فَوَجَبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مُوسَى عليه السلام لَنْ يَرَى اللهَ أَلْبَتَّةَ، وكُلُّ مَنْ قَالَ: إِنَّ مُوسَى لا يَرَى اللهَ أَلْبَتَّةَ قَالَ: إِنَّ غَيْرَهُ لا يَرَاهُ أَبَدًا**).

وممّا تمسكوا به من السمع قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] دلت الآية على أن كل من تكلم الله معه فإنه لا يراه، وإذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت عدم الرؤية مطلقا ضرورةَ أنه لا قائل بالفرق.

ومنها أنّ الله تعالى ما ذكر الرؤية في القرآن العظيم إلا واستعظمها، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [النساء: ١٥٣]، واستعظامها يدل على امتناعها.

قوله: (**وَرَابِعُهَا: قَالُوا: إِنَّهُ مَتَى حَصَلَتْ هَذِهِ الشَّرَائِطُ الثَّمَانِيَةُ وجَبَتِ الرُّؤْيَةُ**).

هذه من الشُّبهِ العقلية، ومعتمَدهم أن وجوه امتناع الرؤية لا تعدو أحد هذه الثمانية، وما كان وجوده مانعًا فعدَمُه شرط. ومستندهم في الحصر الاستقراء، وهو ضعيف.

قوله: (**أَحَدُهَا: سَلامَةُ الحَاسَّةِ**).

هذا على أصلهم أن العمى اختلال البنية، لا خَلْق ضِدٍّ في المحل كما تقول «**الأشعرية**».

قوله: (**الثَّانِي: كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ لا تَمْتَنِعُ رُؤْيَتُهُ**).

احتراز من المعدوم، فإنه لا تصح رؤيته بالاتفاق، ومن رؤية الطعوم والروائح والعلوم عندهم.

قوله: (**الثَّالِثُ: عَدَمُ القُرْبِ القَرِيبِ**).

يريد المفرط، كقرب الشيء من الحدقة جدًّا، فإنه يمنع من انبعاث الشعاع إليه.

قوله: (**الرَّابِعُ: عَدَمُ البُعْدِ البَعِيدِ**).

يعنون أنه يفرِّق الشعاع.

قوله: (**الخَامِسُ: عَدَمُ اللَّطَافَةِ**).

يريدون كالهواء فإنه لا يُرَى لذلك في زعمهم.

قوله: (**السَّادِسُ: عَدَمُ الصِّغَرِ**).

يعنون كالجوهر الفرد، فإنه لا يُرَى لذلك عندهم.

قوله: (**السَّابِعُ: عَدَمُ الحِجَابِ**).

يعني الكثيف، كرؤية ما وراء الجبل، لا الشفاف اللطيف كالزجاج.

قوله: (**الثَّامِنُ: حُصُولُ المُقَابَلَةِ**).

يحتاج أن يقول: أو ما هو في حُكْمِ المقابلة، كرؤية الإنسان نفسه في المرآة من الشعاع المنعكس، ورؤية الأعراض الحاصلة في الجسم المقابل.

قوله: (**وَالدَّلِيلُ عَلَى وُجُوبِ الرُّؤْيَةِ عِنْدَ حُصُولِ هَذِهِ الشَّرَائِطِ الثَّمَانِيَةِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَجِبِ الرُّؤْيَةُ عِنْدَ حُصُولِهَا لَجَازَ أَنْ يَكُونَ بِحَضْرَتِنَا جِبَالٌ وشُمُوسٌ وأَقْمَارٌ ونَحْنُ لا نَرَاهَا، وذَلِكَ جَهَالَةٌ عَظِيمَةٌ**).

يعني فإنه دخول في باب السفسطة ومَنْع الضروريات، وسَدٌّ لمعرفة شيء من العلوم النظرية، فإن صحتها مشروطة بالانتهاء إلى الضروريات.

قوله: (**فَثَبَتَ وُجُوبُ الرُّؤْيَةِ عِنْدَ حُصُولِ هَذِهِ الشَّرَائِطِ الثَّمَانِيَةِ. وإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: أَمَّا الشَّرَائِطُ السِّتَّةُ الأَخِيرَةُ فَهِيَ لا تُعْقَلُ إِلَّا في حَقِّ الأَجْسَامِ، واللهُ تَعَالَى لَيْسَ بِجِسْمٍ، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهَا شَرَائِطَ فِي رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالَى، فَبَقِيَ أَنْ يُقَالَ: الشَّرْطُ الْمُعْتَبَرُ في حُصُولِ رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالَى لَيْسَ إِلَّا سَلامَةُ الحَاسَّةِ وكَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَصِحُّ أَنْ يُرَى، وهُمَا حَاصِلانِ في الحَالِ، فَكَانَ يَجِبُ أَنْ نَرَاهُ في الحَالِ، وحَيْثُ لَمْ نَرَهُ في الحَالِ عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ لِأَنَّهُ مُمْتَنِعٌ رُؤْيَتُهُ لِذَاتِهِ**).

يعني لانحصار المانع فيه.

قوله: (**الخَامِسُ: أَنَّهُ لَوْ صَحَّ رُؤْيَتُهُ لَكَانَ مُقَابِلَ الرَّائِي أَوْ في حُكْمِ الْمُقَابِلِ، والعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ، ولا شَكَّ أَنَّ اللهَ تَعَالَى لَيْسَ مُقَابِلَ الرَّائِي ولا في حُكْمِ الْمُقَابِلِ لَهُ، فَوَجَبَ أَنْ تَمْتَنِعَ رُؤْيَتُهُ، والعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ**).

ومما تمسكوا به من العقل شُبْهَة الانطباع، وهو أنّ ما يُبصَر لابد أن تنطبع صورته أو مثاله في العين، والباري تعالى لا صورة له ولا مثال. ومنها أنه تعالى لو كان مرئيا لكان ذا لون وشكل. ودليله الاستقراء، والله سبحانه منزه عن ذلك. وهذه الشُّبَهُ الثمانية هي التي عوَّلوا عليها.

قوله: (**وَالجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾** [الأنعام: ١٠٣] **مِنْ وجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّ لَفْظَ الأَبْصَارِ صِيغَةُ جَمْعٍ، وهِيَ تُفِيدُ العُمُومَ**).

يعني لأنها من الجموع المعرفة بالألف واللام.

قوله: (**فَسَلْبُهُ يُفِيدُ سَلْبَ العُمُومِ**).

يعني لأن النفي تابع لِمَا أشعر به اللفظ المثبت.

قوله: (**وَذَلِكَ لا يُفِيدُ عُمُومَ السَّلْبِ**).

يعني لأنّ سلب العموم لا ينافي ثبوت البعض، ويتحقق بنفي الحكم عن فرد، بخلاف عموم السلب فإنه يكذب بثبوت الفرد، ولذلك كذَّب اللهُ تعالى اليهودَ حيث قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٩١] بقوله: ﴿قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١] حيث ادعوا عموم السلب. والدلالة لهم تتوقف على تحقق الثاني دون الأول، فإن «**الأشعرية**» لا تدعي أنه يراه كل أحد، وإنما يراه المؤمنون دون الكافرين، والآية في زعمه مشعرة بالاعتبار الأول فيقال بموجبها.

قوله: (**وَنَقِيضُ المُوجِبَةِ الكُلِّيَّةِ**)

يعني التي سلبتها الآية.

قوله: (**هِيَ السَّالِبَةُ الجُزْئِيَّةُ**)

يعني هي التي تدل الآية عليها.

قوله: (**لا السَّالِبَةُ الكُلِّيَّةُ**).

يعني وهي التي لا تدل عليها الآية، فحينئذ نقول بموجبها وهو أنه لا تراه جميعُ البصار، بل أبصار المؤمنين.

ويَرِدُ على هذا الجواب أنّا لا نسلم أن هذه الآية لا تفيد عموم السلب، ولا نسلِّم أنها إذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب، فإنه لا ينافيه. وقوله: «إن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية» قلنا: مسلَّمٌ أنه يكفي ذلك في تكذيبها لأنه المحقق، لكن إذا كذبت بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية بطريق الأولى، والذي يدل على أنّ المراد بها عموم السلب قرينة التمدح بذلك، فإنك إذا أردت الوصف بالاحتجاب عن الأبصار كان التمدح بقولك: لا يدركه بصرٌ ما ألبتة، لا بقولك: بعض الأبصار لا تدركه.

فالاعتماد على الجواب الثَّانِي، وهو قوله:

(الثَّانِي: أَنَّ الإِدْرَاكَ عِبَارَةٌ عَنْ إِبْصَارِ الشَّيْءِ مَعَ إِبْصَارِ جَوَانِبِهِ وأَطْرَافِهِ، وهَذَا فِي حَقِّ الله تَعَالَى مُحَالٌ).

فتعيَّنَ حَمْلُه على مجازِه وهو أنه لا يُرَى رؤيةَ إحاطةٍ، كما أخبر عن نفسه أنه لا يعلم عِلْمَ إحاطة بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

قوله: **(وَنَفْيُ الإِبْصَارِ الخَاصِّ لا يُوجِبُ نَفْيَ أَصْلِ الإِبْصَارِ)**.

وهو الذي ندَّعيه. ويجب تقييد النصوص الدالة على الرؤية للتوفيق بين النصوص.

قوله: **(وَالجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِمْ: «إِنَّهُ تَمَدَّحَ بِعَدَمِ الإِبْصَارِ، فَكَانَ وُجُودُهُ نَقْصًا، وإِنَّهُ عَلَى الله تَعَالَى مُحَالٌ»، أَنْ نَقُولَ: إِنَّهُ تَعَالَى تَمَدَّحَ بِكَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى حَجْبِ الأَبْصَارِ عَنْ رُؤْيَتِهِ، فَكَانَ سَلْبُ هَذِهِ القُدْرَةِ نَقْصًا)**.

هذا المحمل مجاز، ولا يتعين المصير إليه إلا بما ذكره في الوجه الأول من الوجهين بعده، وهو قوله:

(ثُمَّ نَقُولُ: هَذِهِ الآيَةُ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ صِحَّةِ الرُّؤْيَةِ مِنْ وجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ بِحَيْثُ تَمْتَنِعُ رُؤْيَتُهُ لِذَاتِهِ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِ هَذِهِ الرُّؤْيَةِ بِدَلِيلِ أَنَّ المَعْدُومَاتِ لا

يَصِحُّ رُؤْيَتُهَا، ولَيْسَ لَهَا صِفَةُ مَدْحٍ بِهَذَا السَّبَبِ. أَمَّا إِذَا كَانَ اللهُ تَعَالَى بِحَيْثُ يَصِحُّ أَنْ يُرَى، ثُمَّ إِنَّهُ قَادِرٌ عَلَى حَجْبِ جَمِيعِ الأَبْصَارِ عَنْ رُؤْيَتِهِ، كَانَ هَذَا صِفَةَ مَدْحٍ).

فقد علمت أنه لا يمكن صَرْفُ الآية عن ظاهِرها ولا حملها على أنه إنما تمدح بكونه قادراً على حجب الأبصار ما لم يقرر بهذا الوجه الذي قرر به أن الآية دليل على جواز الرؤية.

قوله: **(الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى نَفَى أَنْ يَرَاهُ جَمِيعُ الأَبْصَارِ، وهَذَا يَدُلُّ بِطَرِيقِ المَفْهُومِ عَلَى أَنَّهُ تَرَاهُ بَعْضُ الأَبْصَارِ، كَمَا أَنَّهُ إِذَا قِيلَ: إِنَّ قُرْبَ السُّلْطَانِ لا يَصِلُ إِلَيْهِ كُلُّ النَّاسِ، فَإِنَّهُ يُفِيدُ أَنَّ بَعْضَ النَّاسِ يَصِلَ إِلَيْهِ بَعْضُهُمْ).**

ويَرِدُ عليه أن قرينة التمدح تمنع ذلك في الآية، وضَرْبُ المِثال لا يطابِقه، فإنه عُلِم أنّ قرب السلطان يصل إليه بعض الناس، وليس ذلك من مجرد المفهوم.

قوله: **(وَالجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى:** ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] **أَنَّ هَذَا أَيْضاً يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ تَعَالَى جَائِزَ الرُّؤْيَةِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُمْتَنِعَ الرُّؤْيَةِ لَقَالَ: لا تَصِحُّ رُؤْيَتِي. أَلا تَرَى أَنَّ مَنْ كَانَ فِي كَفِّهِ حَجَرٌ فظَنَّهُ بَعْضُهُمْ طَعَامًا فَقَالَ لَهُ: اعْطِنِي هَذَا لِآكُلَهُ، كَانَ الجَوَابُ الصَّحِيحُ: إِنَّ هَذَا لا يُؤْكَلُ. أَمَّا إِذَا كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ طَعَامًا يَصِحُّ أَكْلُهُ فَحِينَئِذٍ يَصِحُّ أَنْ يَقُولَ المُجِيبُ: إِنَّكَ لَنْ تَأْكُلَهُ).**

هذا واضح. والجواب عن قولهم إنّ «لن» للتأبيد، ممنوع لقوله تعالى فى اليهود: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدَاۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [البقرة: ٩٥] وهم يتمنونه فى النار.

ثم نقول: الآية جواب لسؤال موسى عليه السلام، والجواب يجب عَوْدُه إلى السؤال، وموسى عليه السلام إنما سأل رؤيته ناجِزَةً فى الدنيا، فالجواب يعود إلى سَلْبِ رؤيته فى الدنيا، فلا يدل على استحالة الرؤية ولا على نفى الرؤية فى الدار الأخرة، وهو محل النزاع.

والجواب عن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] وموسى عليه السلام مُكلَّمٌ فلا يراه حال الكلام، فيلزم عدم رؤيته مطلقًا لعدم القائل بالفصل، أن نقول: الآيةُ تدل على أنه كان محجوبًا عن رؤيته، ولا تدل على الاستحالة. بل إضافة عدم الرؤية إلى الحجب تدل على صحة الرؤية لو لا مانع.

والجواب عن قولهم: «إن الله تعالى ما ذَكَر الرؤية فى القرآن إلا استعظمها» أن يقال: لِمَ يجوز أن يكون الاستعظامُ لطلبهم الرؤية على سبيل التعنُّتِ والعناد؟! وذلك لا يدل على أنها ممتنعة، كما استعظم قولهم: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ﴾ [النساء: ١٥٣] وهو مُمكِن.

قوله: (**وَالجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِمْ: «لَوْ صَحَّتْ رُؤْيَتُهُ لَرَأَيْنَاهُ»، هُوَ أَنَّا نُسَلِّمُ أَنَّ رُؤْيَةَ المُحْدَثَاتِ واجِبَةٌ عِنْدَ حُصُولِ هَذِهِ الشَّرَائِطِ، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ رُؤْيَةَ الله تَعَالَى واجِبَةُ الحُصُولِ عِنْدَهَا؟! فَإِنَّ رُؤْيَتَهُ مُخَالِفَةٌ لِرُؤْيَةِ المُحْدَثَاتِ، ولا يَلْزَمُ مِنْ حُصُولِ حُكْمٍ في شَيْءٍ حُصُولُهُ فِيمَا يُخَالِفُهُ**).

يعني أنّ المختلفات لا يجب اشتراكُها فى اللوازم، فقد يجوز على بعض الذوات باعتبار الخصوصيات ما يمتنع على بعضها باعتبار الخصوصيات أيضاً

قال في «**الأربعين**»: «وهذا سؤال متين، ولم ينتبه له أحد من «**المعتزلة**» ولا أحد من أصحابنا».

قلت: وهو جدليٌّ لا يُغني فى الاعتقاد، فإنه بناء على تسليم ما ذكروه من حَصْرِ الموانع، وهو غيرُ مسلَّمٍ.

وأجاب الأصحاب عن هذا السؤال بأجوبة:

ـ **الأول**: مَنْعُ اشتراط انبعاث الشعاع فى صحة الرؤية. وقد تقدم تقريره. ويبطل ما رتبوه عليه من أكثر الشرائط.

ـ **الثاني**: مطالبتهم بحَصْرِ الموانع فيما ذكروه. ولا يجدون إليه سبيلاً سوى الاستقراء. وحاصله عدَمُ عِلْمٍ، لا عِلْمٌ بالعدَمِ.

ويقال لهم: ما المانع أن يكون من جملة الموانع لرؤية بعض الأشياء خَلْقُ مَعْنًى فى العين يضادُّ درك الشيء؟! فتعين اعتقاد ذلك وإلا لما صح من النبي ﷺ أن يرى المَلَك ويخاطبه بحضرتنا ونحن لا نشاهده.

وهذا يخرم قولهم: «إنه لو لم تجب الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط وإلا لجاز أن أن يكون بحضرتنا جبال شامخة وشموس وأقمار نحن لا نراها»، فإن معتمد الجزم بذلك ما استقر من العادات في جميع ذلك، فلا نجزم أنه ليس بحضرتنا مَلَكٌ لعدم إدراكنا له.

لا يقال: لو كان امتناع الرؤية لمانع فيما تصح رؤيته ونحن لا نرى المانع لاستدعى ذلك مانعاً ويتسلسل.

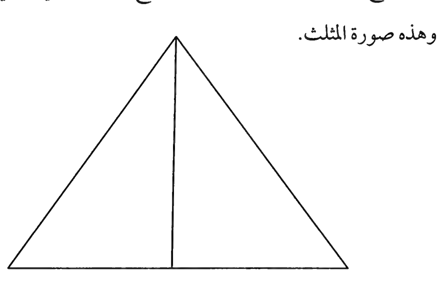
لأنا نقول: لا مانع من الانتهاء إلى مانع يمنع من رؤيته نفسه وغيره.

ثم إنهم قرروا عدم وجوب الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط بأنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيراً، فإن رأينا جميع أجزائه كان يجب أن نراه كبيراً، وإن لم نَرَ شيئاً من أجزائه وجب أن لا نراه ألبتة، وإن رأينا بعض أجزائه دون بعض مع أن جميع الأجزاء بالنسبة إلى البعد والقرب واللطافة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية متساويَةٌ، لَزِمَ أن لا يكون الإدراك مع حصول هذه الشرائط واجباً.

لا يقال: لا نسلِّمُ استواء نسبة الأجزاء إلى الرائى والحالة هذه، فإن الجزء الواقع فى وسط المرئي أقرب إلى الناظر من الجزء الواقع فى طرفه. وبيانه أنه إذا خرج خطان شعاعيان موهومان كساقي مثلث، وخرج من نقطة العين خط آخر، وقسم ذلك المثلث بنصفين، فإنه يحدث فيه زاويتان قائمتان على جنبيه، ويكون كل واحد من الخطين الطرفين وتراً للزاوية القائمة التى بينه وبين هذا الخط الذى يقسم المثلث.

وقد ثبت فى الهندسة أن وتر الزاوية القائمة التي فى المثلث أطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها، فالخطان الواقعان على الطرفين أطول من الخط الواقع على وسط الجسم المرئي، فوجب أن تكون الأجزاء التى وقع عليها الطرفان أبعد عن النظر من الأجزاء التي يقع عليها الخط الأوسط، فنسبة الأجزاء إذًا ليست متساوية فى القرب والبعد، فإذا صح أن يرى البعض دون البعض صح أن يرى الكبير صغيراً.

وهذه صورة المثلث.



وأجاب الأئمة عن ذلك فقالوا: إذا كان البعد الحاصل بين المرئي والناظر مائة ذراع مثلاً، والذي بين طرفيه قدر ذراع، فكان يجب إذا وقع ذلك الجسم على مائة ذراع وذراع أن لا يرى ألبتة. ولمّا لم يكن كذلك بطل ما ذكرتموه.

قوله: **(وَالجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِمْ: لَوْ كَانَ مَرْئِيًّا لَوَجَبَ كَوْنُهُ مُقَابِلاً لِلرَّائِي، هُوَ أَنَّكُمْ إِنِ ادَّعَيْتُمْ فيهِ الضَّرُورَةَ فَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّا فَسَّرْنَا الرُّؤْيَةَ بِشَيْءٍ يَمْتَنِعُ ادِّعَاءُ البَدِيهَةِ فِي امْتِنَاعِهِ)**.

يعني ما فسّره به فى أول المسألة من أنها ترجع إلى إدراك هو أكمل من إدراك الشيء بماهيته وعوارضه مع الغيبة، لا إلى اتصال شعاع ولا إلى ارتسام صورة كما زعموا، فيعلم انتفاؤه عن البارى تعالى بالضرورة.

قوله: **(وَإِنِ ادَّعَيْتُمْ دَلِيلاً فَاذْكُرُوهُ)**.

هذا واضح.

والجوابُ عن شُبهَة الانطباع ما تقدم من الجواب عن قولهم: «إنه لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو فى حُكْمِ المقابل» وهو مَنْعُ أنّ الرؤية ترجع إلى ذلك، أو أن ذلك شرط فيها. وقد مضى تقريره.

وعن قولهم: «إنه لا يرى إلا ما كان ذا لون وشكل» أن نقول: إن ادعيتم الضرورة فى ذلك فهو باطل، وإن ادعيتم دليلاً فاذكروه. والاعتماد على الاستقراء باطل لِمَا عُلِمَ أنه لا يفيد علمًا. والله أعلـم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

في أَنَّهُ لَيْسَ عِنْدَ البَشَرِ مَعْرِفَةُ كُنْهِ حَقِيقَةِ الله تَعَالَى).

اعلم أنّ البحث فى هذا الأصل يتعلق بثلاث مسائل:

ـ **الأولى**: هل كُنْهُ حقيقة الله تعالى معلومة للبشر أم لا؟.

ـ **الثانية**: إن لم يكن معلومًا لهم فهل يصح أن يكون معلوماً أم لا.

ـ **الثالثة**: إن كان معلومًا فأيُّ شيءٍ هو.

أمّا المسألة الأولى: فقد صار جماعة من «**المعتزلة**» وبعض «**المتكلمين**» إلى أنه معلوم للبشر. وصار «**القاضي**» و«**الإمام**» و«**الغزالى**» و«**ضِرار**» من «**المعتزلة**» إلى أنه غير معلوم لهم، وهو اختيار «**الفخر**» فى أكثر كتبه[1]. واختار فى كتاب «**الإشارة**» ـ وهو من أول مصنفاته ـ أنه معلوم، وقال: إن خاصية الإله القدرة على الاختراع. وهذه المقالة تُعزَى إلى الشيخ «**أبي الحسن**»، وسيأتى الكلام عليه في المسألة الثالثة إن شاء الله تعالى.

قوله: (**وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ المَعْلُومَ عِنْدَ البَشَرِ أُمُورٌ أَرْبَعَةٌ: إِمَّا الوُجُودُ، وإِمَّا كَيْفِيَّاتُ الوُجُودِ: وهِيَ الأَزَلِيَّةُ والأَبَدِيَّةُ والوُجُوبُ**).

يعني وما أشبه ذلك من الوَحدة والقيام بالنفس.

قوله: (**وَإِمَّا السُّلُوبُ وهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ ولا جَوْهَرٍ ولا عَرَضٍ**).

---

(١) خلاف أئمة أهل السنة في هذه المسألة خلاف لفظي، فمن أثبت العلم بالحقيقة مقرّ بأنه تعالى لا يحاط به، وبأن جلاله وعظمته وكبرياءه لا يلحقه وهم ولا يقدّره فهم، والعقول عاجزة قاصرة عاجزة عن إدراك ذلك الجلال. ومن نفى العلم به مقر بأنه تعالى عرفه العارفون بدلالة الايات، وتحققوا اتصافه تعالى بواجب الصفات، وتيقنوا تنزيهه عن التشبيه بالمحدثات وتقديسه عن الحدود والكيفيات، وعلموا أنه تعالى المنفرد بإبداع الكائنات.

يعني وما أشبه ذلك من سَلْبِ جميع خصوصيات الممكنات عنه.

قوله: **(وَإِمَّا الإِضَافَاتُ وهِيَ العَالِمِيَّةُ والقَادِرِيَّةُ)**.

يعني وما أشبه ذلك من صفات المعانى.

قوله: **(وَالذَّاتُ المَخْصُوصَةُ المَوْصُوفَةُ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ مُغَايِرَةٌ لَهَا لا مَحَالَةَ، ولَيْسَ عِنْدَنَا مِنْ تِلْكَ الذَّاتِ المَخْصُوصَةِ إِلّا أَنَّهَا ذَاتٌ، لا نَدْرَى مَا هِيَ إِلّا أَنَّهَا مَوْصُوفَةٌ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ، وهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حَقِيقَتَهُ المَخْصُوصَةُ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ لَنَا)**.

اعلم أن هذا الكلام أوّلاً مستدرَك من حيث التعبير من ثلاثة أوجه:

ـ **الأوّل**: إطلاقُ الكيفيات على بعض صفات الله تعالى، وهو لفظ مُوهِمٌ لم يَرِد به شَرْعٌ. وإنما حَمَلَهُ على إطلاقه أنّ «الحكماء» ترسم الكيفية بأنها صفة لا تستدعي نسبةً ولا قسمةً، وهذا القسم من الصفات كذلك، إلا أنهم زعموا أن الكيفيات قسم من أقسام المعاني الموجودة. وما سماه بالكيفية من الأزلية والأبدية والوجوب يَرْجِع إلى تقدُّساتٍ فى الذات عند المحققين.

والأزلية هي القِدَمُ، وهو سَلْبُ العدم السابق.

ومعنى الأبدية: البَقَاءُ، وهو سَلْبُ العدم اللاحق.

ومعنى الوجوب أنه لا يقبل الانتفاء بحال. ومن احتج على أنه ثبوت بأنه يؤكَّدُ به الوجود، وتأكيد الشئ تحقيقه، والشيء لا يُحَقَّقُ بنقيضه، فجوابه أنه يُحَقَّقُ بسَلْبِ نقيضه، كقولك: هذا حقٌّ لا شك فيه، كذلك قولك: هذا موجود واجب، أي لا ينتفي بحال.

والوَحدة: سَلْبُ الكثرة.

والقيام بالنفس: الاستغناءُ عن المحلّ على رأي، أو الاستغناء المطلق على رأي، ومعناه: عدم الحاجة والافتقار إلى الغير.

وإنما ميّز هذا القسم عن الثالث ـ وهو ما يستحيل عليه من أنه ليس بجسم ولا عرض ـ لأن المتكلمين قسّموا ما يقال عليه تعالى إلى ما يَجِبُ له وإلى ما يستحيل عليه وإلى ما يجوز فى أحكامه وأفعاله. ثم قسّموا ما يجب له إلى صفات نفسية ومعنوية، وعدُّوا من القسم الأول القِدَمَ والبقاء والقيام بالنفس والوَحدة. ورَسمُوا صفةَ النفس بأنها صفة إثباتٍ ثابتة للذات ما بقيت الذاتُ غير معلَّلةٍ. وما عدُّوا من هذه الصفات ليس كذلك، وإنما ثبوتها يستلزم مخالَفة ذاته للحوادث، إما لذاته المخصوصة، أو لأخصٍّ هو عِلَّةٌ يكون صفة نفسية على رأي من يثبت الأحوال، أو وجْهًا واعتبارًا فى العقل على رأي من ينفيها.

ـ **الوجه الثاني من الاستدراك**: تسميته صفات المعاني إضافات، وهي عند «**الأشعرية**» إمّا ذوات إضافات، أو أحكام لِمعانٍ ثابتة ذوات إضافات. وأكثرها ترجع عند جمهور «**المعتزلة**» إلى صفات نفسية، أو وجوه واعتبارات في الذات. وإنما ردَّها إلى الإضافات «**أبو الحسين البصري**» من «**المعتزلة**»، وهو كثيراً ما ينهج منهج «**الفلاسفة**». فإن أراد «**الفخر**» ذلك فالكلام معه فى ذلك لا يرجع إلى مجرد مناقشة لفظية، بل إلى مؤاخذة معنوية.

ـ **وأمّا الاستدراك الثالث**: فإطلاق أنّ صفاته مغايرة لحقيقته، والأئمة رضوان الله عليهم يمتنعون من إطلاق ذلك لما يوهم لفظ الغير من صحة المفارقة، ولم يَرِد به شرعٌ، وإن فسَّرَ هو الغيريةَ بأمرٍ غير ممتنع في ذلك وهو أنه يمكن تعقُّلُ اتصافِ الذات بجملة ما ذكروا وإن لم تكن الذات معلومة لنا من حيث هي هي، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، والحُكْمُ على أمرٍ بأمر لا يستلزم فهم ماهيته ولابد، وإنما يستلزم أن يكون للنفس به شعورٌ ما وتميز من وجه، ولا يلزم من مطلق الوصف فَهْمُ الماهية الموصوفة، فإن قولك: «عالم» لا يفيد إلا ذاتاً لها عِلْمٌ، أمّا تلك الذات المقول عليها ذلك هل هي واجبة أو ممكنة أو أنها من الملائكة أو من البشر أو الجن إن كانت ممكنة فليس فى الوصف ما يعيِّنُه، إلا أن يكون الحَمْلُ من حَمْلِ المواطأة، وهو حَمْلُ أجزاء الماهية عليها من حيث التفصيل فلذلك يفيد

فهم الماهية، وهو يزعم أن جميع ما عرفناه ليس من ذلك، فإن الوجود عنده مشترك بين الواجب لذاته والممكن لذاته بدليل صحة انقسامه إليهما، ومورد التقسيم مشترك على ما قرر فى أول الكتاب.

والأزلية والأبدية والقيام بالنفس والوحدة من لوازم الوجوب بالذات، وجميع ذلك سلوب وتقدسات، وكذلك تنزُّهُه سبحانه عن الأين والمتى والوضع ومشابهة الحوادث كلها أمور سلبية، والباري تعالى موجود، والشيء لا يتقوم بنقيضه، وصفات المعانى يستدعي قيامها بالذات تحقُّقَ الذات، فلا تون أخص وصْفِ الذات وإلا لدار. ومعلوم أن صفات الأفعال إنما تفيد نسبة بين الأثر والمؤثِّر، فمعنى خالق ورازق صدور الخلق والرزق منه، والنسبة خارجة عن المنتسبين، وكذلك جملة الإضافات. والمعقول من الأسماء التى ورد الشرع بها راجع إلى الوجوه التى ذكرناها، فهذا هو الذى دلَّ عليه الاستقراء من معرفة علوم البشر، وكل ذلك لا يفيد فَهْمَ الحقيقة من حيث هي هي. هذا حاصل ما أشار إلى تقريره والاحتجاج به.

والاعتراض الجملي عليه أنه إن ادَّعى فى استقرائه أنه يعلم أنه لا عِلْمَ عند أحدٍ من البشر من آدم إلى آخر من وُجِد من البشر سوى ما ذكره فلا يخفى سقوطُ هذه الدعوى، وإن ادَّعى أنّ هذا هو الذى وجدَه ممن استقرأه من البشر فلا يفيد أنّ الحاصل لجميع البشر ليس إلا ذلك. ويعارضه ما تدعيه «**الصوفية**» من أن الرياضة ـ بعد تصحيح العقيدة وإحكام الفرائض وتناول الحلال ـ بالخلوة والعزلة والصوم والتقليل ودوام الذكر على طهارة الظاهر والباطن وقَطْعِ العلائق وصِدْقِ التوجُّهِ إلى الله تعالى بمَحْضِ الافتقار وقولِهم لا عِلْمَ لنا إلا ما علَّمْتَنا سبَبٌ بمشيئة الله تعالى في الزيادة في المعارف، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، فإن المرتقي في مقامات الإحسان قد تَعْرِضُ له مواهب من عينِ الجود، كما قال تعالى: ﴿أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ﴾ [الشرح: ١]، لا جَرَم أنه ﷺ قال: «والله إنى لأعرفكم بالله وأشدكم خشية لله»، وقال

تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ويعبِّرون عن ذلك الروح والنور بعين السر، وهي مرآة تجليات وكشوف لأمور لا سبيل للاطلاع عليها بالاستدلال ولا بطرق الاعتبار، بل محض إنعام وإلهام بخَلْقِ علوم لم تَجْرِ العادةُ بخَلْقِها، لا يمكن تحصيلها بعبارة ولا يعرفها إلا أهلها، كما لا يعرف الأكمه حقائق الألوان ولا الصبي لذه الوقاع، ولا سبيل إلى تعريفها بالقول للغير، بل بإشارة العارف إلى العارف، كما قيل:

تُـشِيرُ فَـأَدْرِي مَـا تَقُـولُ بِطَرْفِهَـا   وأُطْـرِقُ طَـرْفِي عِنْـدَ ذَاكَ فَـتَفْهَمُ

ويقولون: لن يفهم عنك إلا من أشرق فيه ما أشرق فيك. ولا يعنون بذلك حلولاً كما يفهمه بعض الملبسين، بل يريدون تلك البصيرة الباطنة والموهبة الربانية التي لا ريب فيها ولا شك، كما وصف بذلك سبحانه نبيه ﷺ فقال: ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾ [النجم: ١٧]. فأنّى له الجزمُ بنَفيِ جميع ما يدعونه؟!

ونحن لا ننكر أن يخص الله تعالى عبداً من عبيده بعلمٍ ما، كما قال تعالى فى الخضر: ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [الكهف: ٦٥]، وإنما ننكر على من يدعي رؤية عاجلة أو تقدُّمًا على درجة النبوة أو شاركة فيها، أو أنه عالِمٌ بالله تعالى علمَ إحاطةٍ مع قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠]، ويعتقد أن الله تعالى يُرى في الأخرة، والرؤية فى الدنيا لبعض الأشياء قد يحصل معها العلم بالحقيقة من وجه، فيمكن بأن يكون ذلك هي اللذة الحاصلة للمؤمن في الدار الآخرة عند الرؤية، والله تعالى أعلم.

وإذا جاز خَلْقُ إدراك لنا بالله في الأخرة هو أتم إدراكاً من إدراكنا الذي هو معرفة المؤثِّر بأثره، فلا يجزم العقل باستحالة خَلْقِ مِثْل ذلك فى القلب ويكون نسبة ما تعلق به فى الوضوح والجلاء كنسبة الحاصل عن الرؤية. فالحقُّ أنّا لا نجزم بجواز ذلك ولا

استحالة. وإذا كان ذلك يرجع إلى الوجدان، وفضلُ الله تعالى لا نهاية له، فلا عِلْمَ لي إلا بحال نفسي، وحالُ غيري لا أعرفه إلا بإنباء صادق في العادة، ولم يُوجد.

وما تدعيه «**الصوفية**» لم نميِّزه فنَعلم أنّ ذلك المدرك يرجع إلى الذات من وجه، أو إلى تَرقٍّ في العلم بالصفات والأسماء، فكيف لنا بالجزم أن الله تعالى لم يخلق لصدِّيقٍ ولا نبيٍّ مرسَل سوى ما نعلمه من الله تعالى؟! والله تعالى يقول: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، ومتعلق السؤال المأمور به ممكن، والله تعالى أعلم.

وقد احتج «**الفخر**» في أصل المسألة بوجهين أخرين:

ـ **الأول**: قال: إنا لا نتصور إلا ما أدركناه بالحس، ومثاله معلوم، أو بالوجدان كالألم واللذة، أو ببديهة العقل كبسائط القضايا الأولية، وهي كقولنا: إن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلابد من تصور معقول النفي والاثبات والاجتماع والافتراق. فهذه طرق معرفة التصورات أو ما تركب من ذلك، وماهية الباري ـ جلَّ وعلا ـ غير مدركة بالحس ولا بالوجدان ولا ببديهة العقل، فليست مدركة لنا.

والاعتراض عليه مَنْعُ حَصْرِ مدارك التصورات فيما ذكر. وهذا راجع منه إلى أن التصورات كلها مكتسبة[١]. ثم إذا سُلِّم أن من طُرقِها العلمُ الضروريُّ فأيُّ مانعٍ من أن يخلق الله تعالى لبعض عبيده علماً ضرورياً بأمرٍ ما لم تَجْرِ العادةُ بخَلْقِ العِلْمِ بمثله؟! وهذا هو المعبَّر عنه بالإلهام.

ـ **الوجه الثاني**: قال: إن كل ما عرفناه من صفات الله تعالى فإنّ مفهومه غيرُ مانعٍ من وقوعِ الشركة، ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة، فالمعلوم لنا منه غير حقيقته.

قال: وهذا قياس جلي من الشكل الثاني. وقرر أن المعلوم لنا من صفات الله تعالى

---

(١) في (خ): مكسوبة.

غير مانع من وقوع الشركة بأنا بعد معرفة وصفه بذلك نحتاج إلى إقامة دليل على وحدانيته. وعنى بأنه من الشكل الثاني أنّ الوسط فى الشكل الثانى - أعنى المستلزم للمطلوب - يكون محمولاً فى المقدمتين. ومن شرطه أن يكون محمولاً في إحداهما بالسلب وفي الأخرى بالإثبات، فإذا أثبت أمراً لأمر ثم سَلَبْتَه عن أمر كان ذلك غيرُه لا محالة كما ذكره فى الاستدلال.

ويرد عليه أنك إذا سلَّمت قيام البرهان على الاتصاف بالصفات التامات العامات، وأنه لا يتصور فيها الشركة فى الخارج لما يلزم عليه من مُحالِ التمانُعِ لزم أن تكون جملة المعلوم لنا من الإله تعالى معلوم مانع من الشركة، ولا نزاع في أنه تعالى متميز فى وجوده بهذه الأوصاف عن سائر الموجودات، وإنما النزاع فى أن هذا التميز تميز بالحقيقة أو بأمور لازمة للحقيقة؟ مع أن الحقيقة غير معلومة لنا من حيث هي هي وإن كانت معلومة فى الجملة.

فإن قال: لفظ الإله غير مانع من الشركة من حيث الوض وإن قام القاطع على امتناع الشركة فيه عقلاً، فهو كليٌّ.

قلنا: هذا راجع إلى اصطلاح فى التسمية وتلقيب، والعلم بالتميز فى الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية، وقد سلمت ذلك.

واحتج من زعم أنّ حقيقة الله تعالى معلومة للبشر بأنّا نَحكُمُ على تلك الذات المخصوصة بأنها موصوفة بالوجود والقدرة والبقاء والوجوب والوَحدة وصفات الجلال والإكرام، ولو لا أن تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة لنا وإلا لَمَا أمكننا الحكمُ عليها بهذه الصفات، فإنّ التصديق مسبوق بالتصور.

وأجيب عن ذلك بأنّ ما ذكرتموه ينتقض بعلمنا بأنّ لحجر المغناطيس صفة يجذب بها الحديد ولا ندري ما هي، وكذلك كثير من الخواص الثابتة للذوات.

والتحقيق أنّا كما نحكم على الشيء باعتبار فهم ذاته قد نحكُم عليه لتوقُّفِ ما علِمناه عليه، وقد دلَّ وجودُ الممكنات مع استحالة وجودها بنفسها على افتقارها إلى وجود واجبٍ لذاته غنيٍّ يخالِفها بذاته وحقيقته وإن لم نفهم ما به المخالَفة من حيث التفصيل، وأرشد السمعُ إلى وصْفِه بصفات معنوية فوصفناه بها، وورَد بالأسماء الحسنى، وأمكننا ردُّ جميع ذلك إلى ما علمناه من الصفات، وليس فى جميع ذلك ما يُفصح لنا عن حقيقة تلك الذات ما هي، والله أعلم.

ـ **المسألة الثّانية**: إنا إذَا حكمنا بأنّها غير معلومة لنا فهل يَصِحّ أن تكون معلومة لنا؟ مال أكثر «**الفلاسفة**» إلى الاستحالة، وهو اختيار «**الإمام**» في «**البرهان**»، وصار قوم إلى الوَقْفِ وقْفَ حيرةٍ، ولعلَّهُ الأقربُ لِما ذكرناه في المسألة السابقة.

واحتجت «**الفلاسفة**» بأنّا لو علمنا ذات واجب الوجود من حيث هي هي، وهي علة لوجود سائر الممكنات، والعلمُ بها من حيث هي هي يستلزم العلمَ بجميع ما يصدر عنها، فإنّ العلم بالعلة يستلزم العلمَ بالمعلوم، فيلزم أن لا تخفى علينا خافية في السموات ولا في الأرض، واللازمُ محال، والملزوم مثله.

والجواب أنّا قد دلَّلنا على أنّ البارى سبحانه فاعل بالاختيار، ولا يلزم من علمنا بوجود زيد علمُنا بجميع ما يصدر عنه.

واحتج «**الإمام**» على الامتناع فى «**البرهان**» بأنّ علم البشر موسوم بحُكْمِ النهاية، والعلم بحقيقة الله تعالى يستلزم العلم بما لانهاية. وقرره بعضُهم بأنّ العلم بحقيقته يستلزم العلمَ بما يجب له من صفات المعاني كالعلم وغيره، وعلمه سبحانه يتعلق بما لا يتناهى على التفصيل، فلو أدركنا علمَه من كل وجه لكُنَّا عالمين بما لا يتناهى على التفصيل، وعلوم الحادث تتعدد بتعدد المعلومات، ولو كان الواحد منا عالماً بما لا يتناهى للزم وجود علوم لا نهايـة لها وهى حوادث، ودخل الوجودَ ما لايتناهى من الحوادث.

هذا التقدير لا يتم مع قوله فى هذا الكتاب: إن البارى سبحانه يتعلق علمُه بما لا يتناهى على وجه الاسترسال، لا على وجه التفصيل، فكيف يقال إن العبد لو عَلِمَه لعَلِمَهُ على التفصيل؟! وهذا لازم أيضاً على حجة الفلاسفة فإن علم العبد بواجب الوجود لا يزيد على علم واجب الوجود بنفسه، وعلمُه الذى أثبتوه له علم كُلِّي لا تفصيلي وهو أنه يعلم ذاته من حيث إنها مبدأ لكلِّ موجود، لا أنه يعلم كل موجود على التفصيل، فيكفي العبد فى معرفته له أن يعرفه كذلك، فيدركه على ما هو عليه فى زعمهم. والأقرب فى ذلك الوَقْفُ وأنّا لا ندري، والله أعلم بغيبه.

ـ **المسألة الثالثة**: من زعم أن حقيقته يصح أن تكون معلومة اختلفوا فى أخص وصْفِه تعالى، فقال قوم من «**المعتزلة**»: إنه القِدَمُ. ولا يصح لِمَا بيَّـنَّا أنه لا يرجع إلى صفة ثبوتية، وإنما يرجع إلى سَلْبٍ، وأخص وصف الموجود لا يكون سلبًا. ومنهم من زعم أنه حالٌ توجب له كونه حيًّا عالِمًا قادِرًا مريدًا. ولا إفصاح فى هذه المقالة عن هذه الصفة.

ونقل عن الشيخ «**أبي الحسن**» أنّ خاصية الإله سبحانه القدرة على الاختراع، وهو ما اختاره «**الفخر**» فى «**الإشارة**»، واحتج بأن موسى ـ صلوات الله عليه ـ أجاب فرعون لّما سأله عن ماهية رب العالمين فقال له: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآ﴾ [الشعراء: ٢٤]، فلو لا أن ذلك خاصيةُ الله تعالى وإلا لما كان الجواب مطابقاً.

ولا حجة له فى ذلك، فإن «ما؟» كما يُسأل بها ويراد من المسئول إفادة فَهْـمِ الحقيقة، قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة، وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات.

وقول «**الشيخ**»: إن تلك خاصية الإله، لعله أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى رداً على «**المعتزلة**» إذ تزعم أن العبد يشارك الله تعالى فى ذلك، ولم يُرِد أنه أخص ذاته، فإن القدرة على الاختراع عنده من صفات المعانى التى يستدعي الاتصاف بها تقَرُّرَ الذات بدونها في العقل، فلا تكون أخص صفات الذات وإلا لدار ذلك، والله أعلم.

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

فِي بَيَانِ أَنَّ إِلَهَ العَالَمِ واحِدٌ).

المراد بإلَهِ العالَمِ خالِقُه ومدَبِّرُه، وهو واحد في ذاته لا انقسام فيه، وقد تقدم الدليل عليه، وواحد في صفاته لا مِثْلَ له، وواحد في مُلْكِه لا شريكَ له ولا ربَّ غيره.

قوله: (**اعْلَمْ أَنَّ العِلْمَ بِصِحَّةِ النُّبُوَّةِ لا يَتَوَقَّفُ عَلَى العِلْمِ بِكَوْنِ الإلَهِ واحِدًا، فَلا جَرَمَ أَمْكَنَ إِثْبَاتُ الوَحْدَانِيَّةِ بِالدَّلائِلِ السَّمْعِيَّةِ. وإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: إِنَّ جَمِيعَ الكُتُبِ الإِلهِيَّةِ نَاطِقَةٌ بالتَّوْحِيدِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ التَّوْحِيدُ حَقًّا**).

يعنى بالتوحيد: اعتقاد الوحدانية لله تعالى والإقرار بها. وقوله: «الكتب الإلهية» يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل صلى الله عليهم وسلَّم، ولا شك في اشتمالها على ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، والمراد بسؤال الرسل سؤال أتباعهم العالِمِين بذلك الموثوق بنقلهم. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، فالإخبار من الرسل بإثبات الوحدانية ثابت لله تعالى جزماً، والبحث في إمكان الاستدلال به على منكري الوحدانية.

وقد احتجَّ على ذلك بأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بذلك، وتقريره أن يقال: إذا حدث حادِثٌ ما، واستحالَ وجودُه بدون الاستناد إلى واجبٍ بذاته حيٍّ غنيٍّ عالمٍ قادرٍ مريدٍ، ثَبَتَ وجودُ إلهٍ قادرٍ، فإذا أظهر الرسول معجزة على أنه رسوله، وأثبت تصديقه بتصديقه له فقد ثَبَتَ صِدْقُه، فإذا أخبر بأن لا إله غيره ولا خالق سواه فقد ثبتت الوحدانية. وهذه المقالة التي ذكرها تنقل عن «**أبى هاشم**».

ويَرِدُ عليها أنّا لا نسلِّم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك، وبيانه أن القائل

أنه رسوله إذا ادعى الرسالة وأقام الخارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسِله ليكون فِعْلُه له مطابقاً لتحدِّيه وسؤاله، نازلاً منزلة قوله: «صدقت!» فإذا لم يكن لنا عِلْمٌ بنَفْيِ فاعلية غيره فلا نعلم أنه فِعْلُه، ولا يتم ذلك إلا بعد إثبات أنّ هذا الخارق كإحياء الموتى مثلاً لا يفعلُه غير الله تعالى، وذلك يتوقف على إثبات الوحدانية.

نعم آيُ القرآن مرشِدة إلى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانية، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، فالآية الأولى كاشفة لوجه الاستدلال على إبطال إلهين عامَّي القدرة والعلم وسائر الصفات؛ لِمَا يفضي إليه من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات، والآية الثانية مرشدة إلى إبطال قول من يدعي فاعلين يَقْدِر كلُّ واحدٍ منهما على غير ما يقدر عليه الآخر كما قالت «**الثنوية**» بتمييز فاعل الخير عن فاعل الشر؛ فإن كل واحد منهما يذهب بما خَلَق، ويلزم علوُّ كل واحد منهما على الآخر؛ للاستغناء عنه بما يفعله الآخر، فيكون عالياً بذلك، والإلهُ يعلُو ولا يُعلَى عليه.

قيل: ولا يُعرَف أحدٌ من العقلاء يُثبِت فاعلين على النعت الأول، بل كل من أثبت فاعلاً غير الله تعالى لم يثبت له عموم تأثيرٍ ولا صلاحية ذلك.

قوله: (**الحُجَّةُ الثَّانِيَةُ**[1]: **أَنَّا لَوْ قَدَّرْنَا إلهَيْنِ كَانَ أَحَدُهُمَا إِذَا انْفَرَدَ صَحَّ مِنْهُ تَحْرِيكُ جِسْمٍ، ولَوِ انْفَرَدَ الثَّانِي صَحَّ مِنْهُ تَسْكِينُهُ، فَإِذَا اجْتَمَعَا وجَبَ أَنْ يَبْقَيَا عَلَى مَا كَانَا عَلَيْهِ حَالَ الانْفِرَادِ، فَعِنْدَ الاجْتِمَاعِ يَصِحُّ أَنْ يُحَاوِلَ أَحَدُهُمَا التَّحْرِيكَ والثَّانِي التَّسْكِينَ، فَإِمَّا أَنْ يَحْصُلَ المُرَادَانِ، وهُوَ مُحَالٌ. وإِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَا، وهُوَ أَيْضاً مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا عَاجِزاً.**

وَأَيْضاً المَانِعَ مِنْ تَحْصِيلِ مُرَادِ كُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا حُصُولُ مُرَادِ الآخَرِ، والمَعْلُولُ لا

---

(١) وهي دليل التمانع، وصيغه الأولى نجدها مثلا عند الإمام أبي الحسن الأشعري في «اللمع» (ص ٨٤).

يَحْصُلُ إلّا مَعَ عِلَّتِهِ، فَلَوِ امْتَنَعَ المُرَادَانِ مَعًا لَحَصَلا مَعًا، وذَلِكَ مُحَالٌ. وإمَّا أنْ يَمْتَنِعَ مُرَادُ أَحَدِهِمَا دُونَ الثَّانِي، فَذَلِكَ أَيْضاً مُحَالٌ؛ لِأنَّ المَمْنُوعَ يَكُونُ عَاجِزاً، والعَاجِزُ لا يَكُونُ إلَهاً. ولِأنَّهُ لَمَّا كَانَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلاً بِالإيجَادِ لَمْ يَكُنْ عَجْزُ أَحَدِهِمَا أَوْلَى مِنْ عَجْزِ الآخَرِ. فَثَبَتَ أنَّ القَوْلَ بِثُبُوتِ إلَهَيْنِ يُوجِبُ هَذِهِ الأقْسَامَ الفَاسِدَةَ، فَكَانَ القَوْلُ بِهِ بَاطِلاً).

اعلم أن هذه الحجة والتى بعدها تقريرٌ لدلالة التمانع التى أرشد إليها الكتاب العزيز[1]، فالأولى منهما بيان لتحقيق التمانع بالنسبة إلى فعلين متضادين، والثانية بالنسبة إلى فعلٍ واحدٍ، وكلتا الحجتين مبنية على وجوب عموم صفات الإله، فالإله هو العامُّ العِلْمِ، العامُّ القدرَة، العامُّ الإرادة، الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فقال بناء على هذه القاعدة: لو قدَّرنا إلهين لكان أحدهما إذا انفرد صحَّ منه تحريك الجسم، يعني لعموم صفاته. قال: ولو انفرد الثاني لصح منه تسكينه، يعني لعموم صفات الثانى. قال: فإذا اجتمعا وجب أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد، والدليل عليه من وجهين:

ـ **أحدهما**: أنه لو امتنع عليهما حال اجتماعهما ما صح منهما حال الانفراد لم يكن ذلك إلا لقَصْدِ أحدهما إلى فِعْلٍ ضدِّ ما قصَدَه الآخرُ، لكن ليس تقدُّمُ قَصْدِ أحدهما على قصد الآخر بأولى من العكس.

ـ **والثاني**: أنّ صحة تعلق الصفات على وجه العموم لنفسها، وهى أزلية، والأزليُّ لا يزول[2]، فوجب أن يصح من كل واحد منهما حال الاجتماع ما صح منه حال الانفراد.

فإذا تقرر هذا فنقول: إذا أراد أحدهما تحريك الجسم وأراد الآخر تسكينه فى آن واحد فلا يخلو إما أن ينفذ مرادهما معاً، أو لا ينفذ مرادهما معا، أو ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، ولا مزيد على هذا التقسيم.

---

(١) أي في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

(٢) عدم زوال الأزلي مقيد عند البعض بكونه وجودياً، وتعلق الصفات عند البعض هو صفة نفسية للصفات، فهو راجع إلى حقيقة الصفات وهي وجودية، والأزلي الوجودي يمتنع زواله.

فإن نفذ مرادهما معاً لزم اجتماعُ الضدين وهو محال. وإن لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن النقيضين وهو محال، فإن الحركة والسكون على طرفي النقيض. وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الإرادة هو الإله لأنه الغالب العالي، والثانى عاجز مقهور، والعجز والقصور ينافي وصف الإلهية، أما أوّلا فلأنه نقص، وأما ثانياً: فلأنه لو كان عاجزًا لكان عاجزًا بعَجْزٍ قديمٍ، والعجزُ القديم محال لأنه يستدعي معجوزًا عنه، والمعجوز عنه لا يكون إلا ممكناً، ولا ممكن فى الأزل، فلا عجز فى الأزل.

لا يقال: ما ذكرتموه لازم عليكم فى إثبات قدرة أو قادرية أزلاً، فإن إثبات القدرة يستدعي مقدوراً، والمقدورُ لا يكون إلا ممكناً، ولا ممكن فى الأزل، فيلزم أن لا قدرة ولا قادرية فى الأزل.

لأنا نقول: معنى القدرة صفة يتأتى بها إيقاعُ الفعل، ولا يلزم من الوصف بالقدرة على المقدور تَنجيزُ المقدور بها، بل تأتي أن يفعل بها حيث يمكن الفعل، والفعلُ أزلاً محال، فثبت أنّ القدرة الأزلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال. وأمّا العجز فمعناه تعذُّرُ الفِعْلِ ممَّن يحاوِلُ إيجادَه، فلا يثبت بمعنى الصلاحية لأنّ الصالح لأن يعجز لا يكون عاجزاً فى الحال بل قادراً، فالعجز إذًا لا يكون إلا بالفعل لا بالصلاحية، هذا تمام هذه الطريقة.

وقد أرود عليها أسئلة: الأوّل: لا نسلِّمُ أنه يلزم من صحة الفعل منهما حال الانفراد صحته حال الاجتماع، فإنّ الجائز في نفسه قد يمتنع لغير، كما أن القادر الواحد يصح منه تحريك الجسم ولا يصح منه تحريكه حال سكونه. وما ذكرتموه من الوجهين معارَض بوجهين آخرين:

* **أحدهما**: أن الإله تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل إلا الأصلح، وهو معلوم لهما، فإذا كان الأصلح التحريك فلا يمكن إرادة التسكين، فتمتنع المخالفة.

* **الثاني**: أن الإله عامُّ العِلْمِ، فإذَا كان عالماً بوقوعه من الآخر فلا يمكن إرادة

ضده لأن إرادة وجود ما عُلِمَ انتفاؤه محال.

سلّمنا صحَّةَ المخالَفة، لكن المحالات التى ذكرتموها كلها لازمة على تقدير وقوع المخالَفة، فلم قلتم إنها واقعة؟! ولا يتم الدليل إلا بذلك.

والجواب: أمّا لزوم الصحة حال الاجتماع فلِمَا ذكرناه من الوجهين.

وقوله: «إن القادر الواحد يصح منه تحريك الجسم ولا يصح ذلك منه حال سكونه».

قلنا: امتناع كونه ساكنا فى زمن تحريكه إنما كان لأنه هو المريد لذلك، فإن من لازم تحريكه فى ذلك الوقت إرادةُ عدم سكونه فيه، أما عدم السكون لإرادة غيره التحريك فصَدٌّ عن نفوذ إرادة الآخر ونَقْصٌ للمَصْدُودِ.

وأمّا قوله: «إنه لا يفعل إلا الأصلح» فهو مبنيٌّ على التحسين والتقبيح، وهو ممنوع.

وأجاب «**الفخر**» عنه فقال: الفعل لا يخلو إما أن يتوقف وجوده على الداعي أو لا، فإن توقف لزِمَ الجَبْرُ، وإذا لزم الجبر لم تكن فاعلية الإله موقوفة على رعاية المصالح، فلم يلزم من كون الفعل عارياً عن المصلحة أن لا يكون مراد الوقوع لله تعالى، ولم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المخالَفة. وإن لم تتوقف على الداعي لم يلزم من استواء الضدين في المصلحة والمفسدة عدم الترجيح لأحدهما فى القصد والإرادة.

وقولهم: «إن جميع المحالات لازمة بتقدير الوقوع، ولا نسلِّمُ الوقوعَ».

قلنا: جواز النقص كتحقُّقِ النقص، ولذلك قلنا: لا فرق بين القول بقيام الحوادث بالإله وجواز قيامها في الامتناع لأنّ من كان بعرَضية الصَّدِّ فهو كالمَصْدودِ عند العقلاء. ولأن الممكن لا يلزم من وجوده محال، ولأن الوقوع إنما ناقض الاستحالة لتضمُّنِه الجوازَ، فالتناقض حقيقة بين الأحكام العقلية، فالحُكْمُ بجواز النقص يناقض وجوب انتفائه، وهو معنى استحالة النقص على الإله، وكل ما يستحيل على الإله فتَجْويزُه كتحقُّقِه.

فإن قيل: من مذهبكم أن الله تعالى قادر على كل شيء، فيجوز خَلْقُ المعجزة على يَدِ الكاذِب، فلو كان جواز ذلك كتحقُّقِه لما دلَّت المعجزة على تصديق الرسل صلى الله عليهم.

قلنا: دلالة المعجزة إن قلنا إنها عقلية فلا يُتصوَّرُ وقوعُها غير دالَّةٍ لما يلزم من انقلاب الدليل شُبْهَةً والعلم جَهْلاً، وقَلْبُ الأجناس محال، وإذا كان ذلك محالاً فلا يكون من جملة المقدورات. وإن قلنا إنها عادية فإنما لم نُسَوِّ بين الجواز وتحقُّقِه للعادة، فلو انخرقت العادة لم تَدُلَّ.

واعلم أنّ هذه الدلالة[1] لا تتمشى على أصول «**المعتزلة**» مع قولهم: «إن معظم ما يجري فى العالَم على خلاف إرادة الله تعالى». ولذلك أضرب شيوخهم عن التمسك بها، وهى المذكورة فى القرآن المجيد، ولا ينجيهم قولهم: «إن الرب تعالى قادر على إلجاء العبيد لما يريد بأن يخلق آية تظل أعناقهم لها خاضعين». فإن من أصولهم أن المُكرَهَ على الشيء لا يصح تكليفه به، فالذي أراده منهم إيمان اختياري، والذي يقدر عليه إيمان جبري، فالذى يقدر عليه غير الذي أراد منهم.

قوله: (**الحُجَّةُ الثَّالِثَةُ: أَنَّا بَيَّـنَّا أَنَّ الإلَهَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَادِراً عَلَى جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ، فَلَوْ فَرَضْنَا إلَهَيْنِ لَكَانَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا قَادِرًا عَلَى جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ، فَإِذَا أَرَادَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا تَحْرِيكَ جِسْمٍ**).

يعني بحركةٍ معيَّنةٍ فى وقت واحد.

قوله: (**فَتِلْكَ الحَرَكَةُ إِمَّا أَنْ تَقَعَ بِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا، أَوْ لا تَقَعَ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا، أَوْ تَقَعُ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الثَّانِي: والأَوَّلُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الأَثَرَ مَعَ المُؤَثِّرِ المُسْتَقِلِّ واجِبُ الحُصُولِ**).

---

(١) وهو دليل التمانع.

يعني بالمستقل أنه لا يحتاج فى تأثيره إلى إلى ضميمة غير ما وجد. ويعنى بقوله واجب الحصول: أي لازم الحصول.

قال: (**وَوُجُوبُ حُصُولِهِ بِهِ يَمْنَعُ مِن إِسْنَادِهِ إِلَى الثَّانِي**).

يعني لأنه شيء واحد، ومتى حصل بأحدهما فلا يُتصوَّر حصولُه بالآخر لأنه يكون تحصيلاً للحاصل.

قال: (**فَلَوِ اجْتَمَعَ عَلَى الأَثَرِ الوَاحِدِ مُؤَثِّرَانِ مُسْتَقِلاَّنِ لَلَزِمَ أَنْ يَسْتَغْنِيَ بِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ كُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا**).

يعني لأن حصوله بذا يُغنِيه عن ذلك، وحصوله بذلك بغنيه عن ذا.

قال: (**فَيَكُونُ مُحْتَاجًا إِلَيْهِمَا**).

يعني بتقدير فرض وقوعه بهما.

قوله: (**وَغَنِيًّا عَنْهُمَا**).

لِمَا ذُكِرَ من أنّ إضافتَه إلى أحدهما تَقْطَعُه عن الآخر.

قال: (**وَهُوَ مُحَالٌ**).

يعني الجمع بين الغنى عن الشيء والحاجة إليه معاً، فإنه جَمْعٌ بين النقيضين لأنه يكون غنيًّا عنه لا غنيًّا عنه، محتاجًا إليه لا محتاجًا إليه.

قوله: (**وَإِمَّا أَنْ لا يَقَعَ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا أَلْبَتَّةَ، فَهَذَا يَقْتَضِي كَوْنَهُمَا عَاجِزَيْنِ**).

يعني لمحاولتهما إيقاعَه وتعذُّرِ وقوعِه منهما.

قال: (**وَأَيْضاً فَإِنَّ امْتِنَاعَ وُقُوعِهِ بِهَذَا إِنَّمَا يَكُونُ لِأَجْلِ وُقُوعِهِ بِذَلِكَ وبِالصَّدِّ**).

يعني لأنه لو قُدِّرَ انتفاءُ أحدهما لوقع بالآخر، فلا مانع إذًا من وقوعه بذا إلا وقوعُه بذلك.

قال: (**وَهُوَ مُحَالٌ**).

يعني وقوعه بهما لِمَا تقدم.

قوله: (**وَإِمَّا أَنْ يَقَعَ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الثَّانِي فَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُمَا لَمَّا اسْتَوَيَا فِي صَلاحِيَّةِ الإِيجَادِ كَانَ وُقُوعُهُ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الثَّانِي تَرْجِيحًا مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذا واضح.

قوله: (**الحُجَّةُ الرَّابِعَةُ: أَنَّهُمَا لَوِ اشْتَرَكَا فِي الأُمُورِ المُعْتَبَرَةِ فِي الإِلَهِيَّةِ، فَإِمَّا أَنْ لا يَتَمَيَّزَ أَحَدُهُمَا عَنِ الآخَرِ فِي أَمْرٍ مِنَ الأُمُورِ، وإِمَّا أَنْ يَحْصُلَ هَذَا الامْتِيَازُ، فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ فَقَدْ بَطُلَ التَّعَدُّدُ**).

يعني أنّ التماثل من كل وجه ينفي الغيرية، فإن الغيرين لابد وأن يفترقا في أمرٍ مَا وإلا لم تُعقَل الغيرية، فلا تعقل الاثنينية والتعدد، فلا يُعقل التماثل.

قوله: (**وَأَمَّا الأَوَّلُ فَهُوَ بَاطِلٌ لِوَجْهَيْنِ**).

يعني امتياز أحدهما عن الآخر بأمر ما.

قال: (**أَحَدُهُمَا: أَنَّهُمَا لَوِ اشْتَرَكَا فِي الإِلَهِيَّةِ واخْتَلَفَا فِي أَمْرٍ آخَرَ، ومَا بِهِ المُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ المُمَايَزَةُ، فَكُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا مُرَكَّبٌ، وكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمْكِنٌ، وكُلُّ مُمْكِنٍ مُحْدَثٌ، فَالإِلَهَانِ مُحْدَثَانِ، وهَذَا خُلْفٌ**).

يَرِدُ عليه أنه إنما يلزم التركيب إذا كان ما به التمايُز صفة نفسية، وإذا فرضتهما مثلين فالمثلان إنما يتمايزان بالأمور الخارجية، وإذا كان كذلك فما المانع أن يتمايز أحدهما عن الآخر بأمر خارج؟!.

والوجه فيه أن يقال: إن ما به الامتياز إن كان داخلاً لزم التركيب، وإن كان خارجاً فلا تخلو تلك الماهية إما أن تكون مستلزمة لذلك أو لا، فإن كانت مستلزمة له والأخرى

قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

القَائِلُونَ بِالشِّرْكِ طَوَائِف).

يعني «**الفلاسفة**» المثبتين لتأثير الوسائط، و«**الطبائعين**»، و«**الصابئة**»، و«**المنجمين**». وجميع ما صاروا إليه مبنيٌّ على الإيجاب العقلي. وقد أبطلناه وبيّنا استناد الممكنات كلها إلى الله تعالى، وهو الفاعل المختار.

ومنهم «**الثنوية**» كـ«**المجوس**» و«**الصابئة**» فإنهم وإن أثبتوا اختيار الفاعل، إلا أنهم يزعمون أنه لا يفعل إلا ما في طبعه، فينسبون الخير كله إلى النور، والشر كله إلى الظلمة. والنور والظلمة عندهم أجسام، وقد أقمنا الدليل على حدوث سائر الأجسام، فلم يبق لهذا المذهب أصل.

قوله: (**الطَّائِفَةُ الأُولَى: عَبَدَةُ الأَصْنَامِ والأَوْثَانِ**).

قيل: الصَّنَمُ: ما له صورة جُعِلت تمثالاً. والوَثَنُ: ما لا صورة له كذلك.

قال: (**أَنَّ النَّاسَ كَانُوا في قَدِيمِ الدَّهْرِ عَبَدَةَ الكَوَاكِبِ، ثُمَّ اتَّخَذُوا لِكُلِّ كَوْكَبٍ صَنَمًا ومِثَالاً واشْتَغَلُوا بِعِبَادَتِهَا، وكَانَتْ نِيَّتُهُمْ تَوْجِيهُ تِلْكَ العِبَادَاتِ إِلَى الكَوَاكِبِ**).

هذا قول «**الصابئة**»، وقد كان منهم طائفة في زمن الخليل ﷺ.

قال: (**وَلِهَذَا السَّبَبِ لَمَّا أَخْبَرَ اللهُ عَنِ الخَلِيلِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ لِأَبِيهِ آزَرَ: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾** [الأنعام: ٧٤] **ذَكَرَ عَقِيْبَ هَذَا الكَلامِ مُنَاظَرَةَ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام مَعَ القَوْمِ في إِلَهِيَّةِ الكَوَاكِبِ**).

يعنى احتجاجه على نفي إلهيّتها بوَصْفِها بالأفول والتغيُّرِ المنافي لصفة الكمال الواجبة لله تعالى[1].

---

(١) قال الشيخ أبو حيان الأندلسي في تفسير قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] أي: **لا أحب عبادة الآفلين المتغيرين من حال إلى حال، المتقلين من**=

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّ الغَالِبَ عَلَى أَهْلِ العَالَمِ دِينُ التَّشْبِيهِ ومَذْهَبُ المُجَسِّمَةِ**).

يعني: لأنّ إثبات إلهٍ لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها مما ينازع فيه الوهمُ والخيال. وتحكيم العقل الصادق وتكذيب حاكِمِ الوهم والخيال لا يُوَفَّقُ له إلا الأقل من الناس.

قال: (**وَالقَوْمُ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ أَنَّ الإِلَهَ الأَعْظَمَ نُورٌ في غَايَةِ العِظَمِ والإِشْرَاقِ، وأَنَّ المَلائِكَةَ أَنْوَارٌ مُخْتَلِفَةٌ بالكِبَرِ والصِّغَرِ، فَلا جَرَمَ أَنَّهُمُ اتَّخَذُوا الصَّنَمَ الأَعْظَمَ وبَالَغُوا في تَحْسِينِ تَرْكِيبِهِ باليَوَاقِيتِ والجَوَاهِرِ عَلَى اعْتِقَادِ أَنَّهُ عَلَى صُورَةِ الله تَعَالَى، واتَّخَذُوا سَائِرَ الأَصْنَامِ عَلَى صُوَرٍ مُخْتَلِفَةٍ في الصِّغَرِ والكِبَرِ عَلَى اعْتِقَادِ أَنَّهَا عَلَى صُوَرِ المَلائِكَةِ. فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ عَبَدَةُ الأَصْنَامِ تَلامِذَةُ المُشَبِّهَةِ**).

يعني: فإذا كانوا يعتقدون أنّ الإله نور، فهو جسم، وقد أقمنا الدليل على أن الباري تعالى ليس بجسم؛ للزوم حدوث كل جسم، وقِدَمِ الإله. ومعنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] أي: منوِّرُهما، أو هادي أهل السموات والأرض.

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: إِنَّ البَشَرَ لَيْسَ لَهُمْ أَهْلِيَّةُ عِبَادَةِ الإِلَهِ الأَعْظَمِ، وإِنَّمَا الغَايَةُ القُصْوَى اشْتِغَالُ البَشَرِ بِعِبَادَةِ مَلَكٍ مِنَ المَلائِكَةِ، ثُمَّ إِنَّ المَلائِكَةَ يَعْبُدُونَ الإِلَهَ الأَعْظَمَ، ثُمَّ إِنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ اتَّخَذَ صَنَماً عَلَى اعْتِقَادِ كَوْنِهِ مِثَالاً لِذَلِكَ المَلَكِ الَّذِي يُدَبِّرُ تِلْكَ البَلْدَةَ، واشْتَغَلَ بِعِبَادَتِهِ**).

= مكان إلى مكان، المحتجبين بستر؛ فإن ذلك من صفات الأجرام. وإنما احتج بالأفول دون البزوغ ـ وكلاهما انتقال من حال إلى حال ـ لأن الاحتجاج بالأفول أظهر؛ لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب. وجاء بلفظ ﴿ٱلْآفِلِينَ﴾ ليدل على أن ثَمّ آفلين كثيرين ساواهم هذا الكوكب في الأفول، فلا مزية له عليهم في أن يعبد؛ للاشتراك في الصفة الدالة على الحدوث. تفسير البحر المحيط (٤: ١٧٢). ط١ دار الكتب العلمية ١٩٩٣م.

يعني بهؤلاء الطائفة الذين قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] وقد طالَبَ اللهُ تعالى من عبَدَ غيره بالدليل على إلهيته، فقال عزّ وجل: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟﴾ [فاطر: ٤٠] الآية، وقد عجَّز الأصنام ونقَّصهم بقوله: ﴿وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]، وقال تعالى حكاية عن إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۝ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ [الشعراء: ٧٢ - ٧٣].

قوله: (**الرَّابِعُ: أَنَّ الْمُنَجِّمِينَ كَانُوا يَرْصُدُونَ الأَوْقَاتَ الصَّالِحَةَ لِلطِّلَسْمَاتِ النَّافِعَةِ فِي الأَفْعَالِ المَخْصُوصَةِ، فَإِذَا وجَدُوا ذَلِكَ الوَقْتَ عَمِلُوا لَهُ صَنَماً، فَيُعَظِّمُونَهُ ويَرْجِعُونَ إِلَيْهِ فِي طَلَبِ المَنَافِعِ كَمَا يَرْجِعُون إِلَى الطِّلَسْمَاتِ المَعْمُولَةِ فِي كُلِّ بَابٍ**).

قال: (**وَاعْلَمْ أَنَّهُ لا خَلاصَ عَنْ هَذِهِ الأَبْوَابِ إِلّا إِذَا اعْتَقَدْنَا أَنَّهُ لا مُؤَثِّرَ ولا مُدَبِّرَ إِلّا اللهُ الوَاحِدُ القَهَّارُ**).

يعني وقد قام البرهان على ذلك بما قررناه من عموم الصفات، فلا مؤثِّر سوى الله تعالى؛ ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].



الباب السّادس

في الجبر والقدر وما يتعلّق بهما

البَابُ السَّادِسُ
فِي الجَبْرِ والقَدَرِ ومَا يَتعَلَّقُ بِهِـما

قوله: (البَابُ السَّادِسُ: في الجَبْرِ والقَدَرِ ومَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا مِنَ المَبَاحِثِ. وفِيهِ مَسَائِل.

المَسْأَلَةُ الأُولَى:

المُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ عِنْدَ حُصُولِ القُدْرَةِ والدَّاعِيَةِ المَخْصُوصَةِ يَجِبُ الفِعْلُ. وعَلَى هَذَا يَكُونُ العَبْدُ فَاعِلاً عَلَى سَبِيلِ الحَقِيقَةِ).

يعني أنَّ قدرته الحادثة مؤثِّرة في نفس الإيجاد للفعل، خلافاً لـ«**الأشعري**» و«**القاضي**» و«**الأستاذ**» وأتباعهم.

قال: (**وَمَعَ ذَلِكَ فتكُونُ الأفْعَالُ بِأَسْرِهَا واقِعَةً بِقَضَاءِ الله تَعَالَى**).

يعني خلافاً لـ«**المعتزلة**».

قال: (**وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ القُدْرَةَ الصَّالِحَةَ لِلْفِعْلِ إِمَّا أَنْ تَكُونَ صَالِحَةً لِلتَّرْكِ أَوْ لا تَكُونُ: فَإِنْ لَمْ تَصْلُحْ لِلتَّرْكِ كَانَ خَالِقُ تِلْكَ القُدْرَةِ خَالِقاً لِصِفَةٍ مُوجِبَةٍ لِذَلِكَ الفِعْلِ**).

يعني بموجبة: مستلزمة لوقوع ذلك الفعل من العبد، لا أنها علة لوجوده.

قال: (**وَلا نُرِيدُ بِوُقُوعِهِ بِقَضَاءِ الله تَعَالَى إِلّا هَذَا. وأَمَّا إِنْ كَانَتْ صَالِحَةً لِلتَّرْكِ فَإِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ رُجْحَانُ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ عَلَى الآخَرِ عَلَى مُرَجِّحٍ أَوْ لا يَتَوَقَّفُ، فَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَى مُرَجِّحٍ فَذَلِكَ المُرَجِّحُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ الله تَعَالَى، أَوْ مِنَ العَبْدِ، أَوْ يَحْدُثُ لا لِمُؤَثِّرٍ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ**).

يعني من الله تعالى.

قوله: (**فَعِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ يَجِبُ الفِعْلُ**).

يعني: يلزم وقوعه.

قوله: (**وَعِنْدَ عَدَمِهَا يَمْتَنِعُ الفِعْلُ**).

يُريد أنّه لازم الانتفاء لفَقْدِ شرطه.

قال: (**وَهُوَ المَطْلُوبُ**)

يعني أنه لا يقع من العبد إلا بإيجاد فعلٍ من الله تعالى موقوف على مشيئته، ففعل العبد إذًا موقوفٌ على مشيئة الله سبحانه وتعالى؛ فإنّ الموقوف على شيء موقوفٌ على ما يتوقف عليه ذلك الشيء.

قال: (**وَإِنْ كَانَتْ مِنَ العَبْدِ عَادَ التَّقْسِيمُ الأَوَّلُ**).

يعني في القدرة على إيجاد ذلك الداعي، فيقال: إمّا أن تكون صالحة للترك أوْ لا، إلى آخره.

قوله: (**وَيَلْزَمُ الفِعْلُ، أَوْ يَحْتَاجُ فِي خَلْقِ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ إِلَى خَلْقِ دَاعِيَةٍ أُخْرَى، ويَعُودُ التَّقْسِيمُ ويَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ. وأَمَّا إِنْ حَدَثَتْ تِلْكَ الدَّاعِيَةُ لا لِمُحْدِثٍ، أَوْ نَقُولُ إِنَّهُ يَتَرَجَّحُ أَحَدُ الجَانِبَيْنِ لا لِمُرَجِّحٍ أَصْلاً، كَانَ هَذَا قَوْلاً بِاسْتِغْنَاءِ المُحْدَثِ عَنِ المُحْدِثِ، أَوْ اسْتِغْنَاءِ المُمْكِنِ عَنِ المُؤَثِّرِ**).

يعني سواء قلنا إن علة حاجة الممكن إلى المرجح هو الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما. وقد تقدم تقرير ذلك وأنّ ترجُّحَه بنفسه محال.

قال: (**وَذَلِكَ يُوجِبُ نَفْيَ الصَّانِعِ**).

وصوابه أن يقال: وذلك يبطل دلالة الصنع على الصانع، لا أنه يوجب نَفْيَه؛ إذ لا يلزم من عدم العلم بالدليل نفيُ المدلول عليه، ولا من عدم الدليل على وجود الشيء عدمُ وجوده.

وبالجملة، فلابد من تنقيح المذاهب في هذه المسألة أوّلاً ليتبيّن ما ينتجة هذا الدليل الذي ذكره وما يبطل به من المذاهب، فنقول: العبد لا يخلو إمّا أن يكون له قدرة أوْ لا، والثاني مذهب «**الجبرية**»، وسيأتي إبطاله في المسألة الثانية التي تلي هذه إن شاء الله تعالى. وإن كان له قدرة فلا يخلو إما أن تؤثّر أوْ لا، والثاني مذهب «**أبي الحسن الأشعري**».

و قد احتج «**الفخر**» على أنّ الفعل للعبد بلزوم وقوعه منه عند خلق القدرة وتحقُّقِ الداعي وعدَمِ الصارف، وامتناع وقوعه عند انتفائها، وهو تمسك بالدوران[1]، وقد تقدم الرد على المعتزلة حيث تمسكوا بذلك وبيّنا انفكاك نسبة الفعل إليه طردًا وعكسًا.

واستظهر «**الفخر**» على ذلك بظواهر القرآن الدالة على أنه فاعل، وذلك من العشرة الأوجه التي تقدم ذكرها كما حكيناها عن «**المعتزلة**» في المسألة السادسة من هذا الباب.

وأما القسم الأول وهو القول بالتأثير، فلا يخلو إمّا أن تؤثر في وجود الفعل أو في أخصه. والثاني قول «**القاضي**» و«**الأستاذ**»، إلا أن «**القاضي**» يقول: إنّ أخص وصف الفعل حَالٌ، و«أبو إسحاق» ينفي الأحوال ويقول: إن أخص وصف الفعل وجْهٌ واعْتِبَار.

واختار «**الشهرستاني**» مذهب «**القاضي**»، وفرّق بين وجهي الاختراع والكسب بأن الحركة من حيث هي حركة تُنسَب إلى فعل الله تعالى إيجادًا واختراعًا، ويلزم ذلك عِلْمُه بها من جميع وجوهها، وأنه لا يفعَل في ذاته ولا يتصف بها اتصاف قيامٍ، فلا تضاف

---

(١) أي تمسك بالتلازم العادي بين خلق القدرة وتحقق الداعي ووقع الفعل. وهو الدور المعيّ. أي كلما حصل هذا حصل ذاك عادة.

إليه من العبد من حيث خصوصها فيقال: أوجدها وأحدثها، ولا يقال: إنه متحرّك بها، وتنسب إلى العبد من حيث خصوصها، وهو كون تلك الحركة صلاة أو غصبا أو سرقة، ولا تأثير لقدرة العبد إلا في ذلك الوجه، ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه، وذاته محلُّ فِعْلِه وكَسْبِه، وتكون صفةً له، فيقال: إنه متحرِّك وساكِن ومُصَلٍّ وغاصِب، فإن اتصل به أمرٌ فوقع على موافقته سُمِّي طاعة وعبادة، وإن اتصل به نَهْيٌ فوقع على خلافه سُمِّي معصية وجريمة، وذلك الوجه هو المكلَّف به، وهو الذي توجه الخطاب به، فقيل: صلِّ! ولا تسرق! ولا تغصب! وهو المقابَل بالثواب والعقاب والمدح والذم، لا من حيث إنه موجود؛ فإن ذلك الوجه لا تختلف به الأفعال.

قال: «وهذا أعدل من قول «**المعتزلة**»، فإنهم أثبتوا الأشياء على حقائقها في العدم[1]، والفاعل لا يفعل فيها غير الوجود عندهم، وهي حال لا يختلف معقولها

---

(١) قال شيخ شيوخ المغرب الحسن **اليوسي**: يريد البصريين منهم كالجُبَّائي وابنه وأبي يعقوب الشحام، ذهبوا إلى أن المعدومات ذوات ثابتة في العدم على حقائقها وكل جنس من أجناس الموجودات، فإن أعدادها لا نهاية لها، وهي ثابتة في العدم، ولم يصفوا الرب تعالى بالاقتدار على خلق الذوات، وإنما أثر القادرية عندهم إخراج الذوات إلى الوجود. وأما الكعبي منهم وأبو الهذيل وأبو الحسين البصري فقد وافقوا أهل السنة على أن المعدوم ليس بذات ولا عين، وإنما هو نفي محض. غير أنهم يقولون بشيئية المعدوم خلافا لأهل السنة. (حاشية على شرح الكبرى).

قال الشيخ **الدسوقي**: حاصله أن المعتزلة قالوا بشيئية المعدوم الممكن، وأن حقيقته وأوصافه النفسية ثابتة له متقررة في حال عدمه، والوجود عندهم زائد على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي لأنه عبارة عن إبراز المعدوم وإظهاره. مثلا الصلاة الواقعة من زيد هذه كانت ثابتة ومتقررة في حال عدمها، ولكنها كانت مستورة. والشخص إنما تعلقت قدرته بإظهارها. وكذا ذات زيد كانت متقررة وثابتة في نفس الأمر بلحمه وعظمه قبل ولادته، وكانت مخبأة مستورة، شبه ثوب في صندوق، والمولى إنما أثر فيها بقدرته الوجود فقط، أي أظهرها وأبرزها لخارج الأعيان. فلم يصفوا الرب بالاقتدار على خلق الذات، وإنما أثر القادرية عندهم إخراج الذوات إلى الوجود. وعلى كلامهم يكون المكلَّف به هو الوجود لأنه متعلِّق القدرة. ويرد عليهم أنه لو توجه التكليف كما =

باختلاف الحقائق[١]، والتكليف لم يتوجه بطلب فعل تلك الحال[٢]، بل بالخصوصيات، وباعتبارها حَسُنَت الأفعال وقبحت[٣]، وعلى تلك الخصوصيات ورد المدح والذم. فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد عندهم[٤]، والذي يقدر عليه لم يتوجه التكليف

= يقولون بطلب الوجود للزم التكليف بكل ما يقبل الوجود، فيكلَّف إذًا بكل فعل، وهو باطل. فالتكليف إذًا إنما هو في الخصوصيات، فلم يؤمر بالصلاة من حيث كونها حركات وسكنات وإلا لكان الأمر بها أمرا بكل حركة وسكون، وإنما أمر بها من حيث كونها صلاة، وهو أخص أوصافها. والحاصل أن هؤلاء المعتزلة قالوا: الحقائق وأوصافها النفسية من جملتها أخص الأوصاف ثابتة متقررة حالة العدم، فلا يكون الأخص مقدورا. فصار المطلوب غير مقدور، والمقدور الذي هو الوجود غير مطلوب. بخلاف مذهب القاضي فإنه لا يقول بشيئية المعدوم، فالوصف النفسي الأخص مقدور للعبد عنده، فيصح التكليف به. (حاشية الدسوقي على شرح الكبرى).

(١) أي لا يختلف معناها ـ وهو إبراز المعدوم وإظهاره لخارج الأعيان ـ باختلاف أفرادها.

(٢) التي هي الوجود لئلا يلزم التكليف بكل ما يقبل الوجود، فيكلف إذن بكل فعل، وهو باطل. قال الشيخ اليوسي: يريد أن معقول الوجود لا يختلف بكون الوجود صلاة أو غصبا وغير ذلك؛ فإن الجميع موجود، الوجود عرض واحد يتصف به جميعها، وحينئذ لو أمر بالصلاة من حيث هي فعل موجود لكان كل موجود مأمور به، ولو نهي عن الغصب مثلا من حيث إنه فعل موجود لكان كل موجود منهيا عنه، واللازم فيها باطل. فهذا الملزوم يوجب أن يكون التكليف إنما توجه إلى الأفعال من حيث خصوصها فقط، وهو المطلوب. (حاشية على شرح الكبرى).

(٣) فالفعل من حيث كونه صلاة حسن، ومن حيث كونه زنا قبيح.

(٤) قال الشيخ الحسن **اليوسي**: يريد أن ما توجه به التكليف ـ وهو الخصوصية ـ غير مقدور للعبد لأن الخصوصية متقررة في العدم، وذلك أنهم يقولون: الحقائق ثابتة في العدم وأوصافها النفسية أيضا ومن جملتها هذا الأخص. ومن ثم كفر الجبائيَّ أصحابُه حيث قال بذلك لأنه تصريح بقدم العالم حيث أثبت الذوات موصوفة بالصفات في العدم. وإذا لم تكن الخصوصية مقدورة للعبد امتنع طلبها والتكليف بها، لا سيما عندهم فإنه قبيح. وما كان مقدوراً للعبد وهو الوجود لم يتوجه به التكليف لما مر من أنه لو توجه التكليف بالوجود لعمّ الحكم كل موجود. (حاشية على شرح الكبرى).

باعتباره[١]، بخلاف ما ذهب إليه «**القاضي**»[٢]، فكان ما صار إليه «**القاضي**» مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا»[٣].

وما ذكره وإن كان فيه خروج عن تشنيعات «**المعتزلة**» وعن إلزام التكليف بالمحال بتقدير أن لا يكون لقدرة العبد تأثير ألبتة كما صار إليه «**الأشعري**» ومن وافقه، حيث قالوا لـ«**الأشعرية**»: إن حاصل التكليف يكون على هذا التقدير: افعل يا من لا فِعْل له، أو: افعل ما أنا فاعله، إلا أنه ضعيف؛ فإنّ معتمد «**القاضي**» وأصحابه في نسبة سائر الممكنات إلى الله تعالى إيجادًا واختراعاً عمومُ صفاتِه[٤] وأنّ نسبتها إلى سائر الممكنات نسبة واحدة، فليس تخصيصُ بعضها بأولى من بعض، وذلك يطرد فيما أضافوه إلى العبد، فإنّ هذا الوجه إمّا أن يكون ممكنًا أوْ لا، فإن كان ممكناً وجب إضافتُه إلى قدرة الله تعالى، وإن لم يكن ممكنا امتنع نسبتُه إلى قدرة ما.

وما فرّوا عنه من الجبر لازم لهم؛ فإنّ تلك الحال لا يُتصوَّر القصدُ إلى إيجادها على حِيالها[٥]، فلا يتأتّى من العبد فِعْلُها ما لم يفعل الباري تعالى تلك الذات، ومتى فعل الذات

---

(١) لأن الشخص ليس مكلفا بمطلق الحركة، بل بقيد كونها صلاة أو زكاة، والشأن أن يقع التكليف بالمقدور.

(٢) لأن الخصوصيات عنده مقدورة للعبد لأنه لا يقول بشيئية المعدوم، وحينئذ يصح التكليف بها.

(٣) أما العقلية فلأنه أسند وجود الحركة واختراعها لله تعالى، إذ هو العالم بها من كل وجه، وبذلك يصح تخصيصها وإيجادها. وأما الشرعية فلأنه أسند الخصوصية للعبد، فيصح التكليف الوارد في الشرع. بخلاف المعتزلة فإنهم لم يوافقوا العقل ولا الشرع لأن ما توجه به التكليف ليس مقدورا، وما هو مقدور لم يتوجه به التكليف.

(٤) أي عموم تعلق صفات الله تعالى ـ المتعلّقة ـ بصحة ما تتعلق به.

(٥) المراد أنه لا يمكن إيجاد الحال بدون الذات. والدليل عليه أنها لو فعلت على حيالها لصح القصد إليها، والقصد إلى الشيء بدون العلم به محال، فلا بد أن تعلم على حدتها، لكن الحال لا تعلم بدون العلم بالذات، فلا يمكن العلم مثلا بكون الذات متحركا أو ساكنا إلا بعد العلم بالذات.

فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم، فكان الجبر لازما لهم. وهذا على أبي إسحاق أشد إلزاما، فإن الوجه والاعتبار يكون في العقل، فكيف يصح توجه القصد إلى ما ليس له وجود في الخارج؟!.

وأما القسم الأول وهو أنها تؤثر في الوجود، فلا يخلو إما أن تؤثر على جهة الاستقلال والاستبداد أو لا، والأول قول المعتزلة، فإنهم يزعمون أن العبد مستقل بفعله وأنه يريد خلاف ما يريده الله تعالى، ويقع مراده ولا يقع مراد الله تعالى.

والقسم الثاني وهو مذهب «إمام الحرمين» في آخر أمره، فإنه قال: إن قدرة العبد تؤثر في إيجاد الفعل على أقدار[1] قدَّرها الله تعالى، وله قدرة ومشيئة كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨]، ولكن لا يشاء إلا ما يشاء الله أن يشاء، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩].

---

(١) أي تقديرات وتخصيصات خصصها الله تعالى بإرادته من حيث وجود الفعل في الزمان المخصوص، فالعبد يوجد فعله بقدرته، وتخصيص ذلك الفعل بالوجود والزمان والمكان ونحو ذلك بإرادة الله تعالى.
وحاصل الفرق بين مذهب القدرية وإمام الحرمين في آخر أمره أنهم يقولون: إن أفعال العبد الاختيارية واقعة بقدرته تبعا لإرادته. وهو يقول: إن أفعال العبد المذكورة واقعة بقدرة العبد الحادثة تبعا لإرادة الله وتخصيصه بما هي عليه لأن العبد يستحيل منه تخصيص الفعل لأن تخصيصه يستدعي العلم به من كل وجه، وليس ذلك إلا لله تعالى. فقد جعل إمام الحرمين المخصِّصَ غير الفاعل. وفيه أنه لا معنى لتخصيص الفعل إلا إيجاده على وجه مخصوص، وحينئذ فالمخصص هو الفاعل.
وهذا القول أراد به إمام الحرمين الجمع بين العقل والنقل لأن العقل يقتضي أن العبد لا يكلّف بفعل غيره لما فيه من الجبر المنافي للتكليف، وإنما يكلّف بفعله واختراعه. والنقل يدل على عموم خلقه تعالى، كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] و﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾ [القمر: ٤٩]، فحمل الخلق في هذه الآيات ونحوها على التقدير، فهو سبحانه خالق كل شيء بمعنى مقدّره، أي مريد لكونه على تقادير وتخاصيص. والأشعري يمنع أن الخبر منافٍ للتكليف كما يأتي، وحينئذ فيُحمَل الخلق في النقل على حقيقته وهو الإيجاد والاختراع. (حاشية الدسوقي على شرح الكبرى).

وهو قريب مما اختاره المصنف وبرهن عليه، وأبطل قول المعتزلة والقدرية حيث قالوا: إن الأمر أُنُفٌ، وإن الله تعالى لم يُقدِّر المعاصي. وقرره بأن القدرة متى لم تصلح للضد، وكان وجودها موقوفا على مشيئة الله تعلى، فالفعل من العبد لازم، ومتى صلحت للشيء وضده امتنع ترجُّحُ الفعل بها إلا بضميمة، وتلك الضميمة يجب أن تكون من فعل الله تعالى وموقوفة على مشيئته، وإلا لزم ترجيح الممكن بلا مرجِّح إن استغني عن الضميمة، أو التسلسل إن كانت من فعل العبد. إلا أن «**الفخر**» خالف «**الإمام**» من حيث إن «**الإمام**» يثبت للقدرة معنى زائدًا على سلامة البنية، ولا يوقف الفعل على الداعي بل على الإرادة.

قوله: (**فَإِنْ قَالُوا: لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ عِنْدَ حُدُوثِ الدَّاعِيَةِ يَصِيرُ الفِعْلُ أَوْلَى بِالوُقُوعِ، ولا يَنْتَهِي إِلَى حَدِّ الوُجُوبِ؟**

فَنَقُولُ: هَذَا بَاطِلٌ لِوُجُوهٍ:

ـ أَحَدُهَا: أَنَّ المَرْجُوحَ أَضْعَفُ حَالاً مِنَ المُسَاوِي، فَلَمَّا امْتَنَعَ حُصُولُ المُسَاوِي حَالَ كَوْنِهِ مُسَاوِيًا فَبِأَنْ يَمْتَنِعَ حُصُولُ المَرْجُوحِ حَالَ كَوْنِهِ مَرْجُوحًا أَوْلَى. وإِذَا امْتَنَعَ حُصُولُ المَرْجُوحِ وجَبَ حُصُولُ الرَّاجِحِ؛ لِامْتِنَاعِ الخُرُوجِ عَنِ النَّقِيضَيْنِ.

ـ الثَّانِي: أَنَّ عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الدَّاعِي إِلَى أَحَدِ الجَانِبَيْنِ، لَوْ حَصَلَ الطَّرَفُ الثَّانِي لَكَانَ قَدْ حَصَلَ ذَلِكَ الطَّرَفُ لا لِمُرَجِّحٍ أَصْلاً، وهَذَا القَائِلُ قَدْ سَلَّمَ أَنَّ التَّرْجِيحَ لابُدَّ فيهِ مِنَ مُرَجِّحٍ.

ـ الثَّالِثُ: أَنَّ عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ المُرَجِّحِ إِنِ امْتَنَعَ النَّقِيضُ فَهُوَ الوُجُوبُ، وإِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ فَكُلُّ مَا لا يَمْتَنِعُ لَمْ يَلْزَمْ مِنْ فَرْضِ وُقُوعِهِ مُحَالٌ، فَلْنَفْرِضْ مَعَ حُصُولِ ذَلِكَ المُرَجِّحِ تَارَةً ذَلِكَ الأَثَرَ واقِعًا وتَارَةً لا واقِعًا، فَاخْتِصَاصُ أَحَدِ الوَقْتَيْنِ دُونَ الثَّانِي بِالوُقُوعِ إِنْ تَوَقَّفَ عَلَى انْضِمَامِ قَيْدٍ زَائِدٍ إِلَيْهِ لَزِمَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ حُصُولَ ذَلِكَ الرُّجْحَانِ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى

هَذَا القَيْدِ الزَّائِدِ، لَكِنَّا قَدْ فَرَضْنَا أَنَّ الحَاصِلَ قَبْلَ هَذَا الزَّائِدِ كَانَ كَافِيًا في حُصُولِ الرُّجْحَانِ).

يعني: فيكون كافيا لا كافيا، وهو محال.

قوله: (**فَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى انْضِمَامِ قَيْدٍ زَائِدٍ إِلَيْهِ لَزِمَ رُجْحَانُ المُمْكِنِ المُسَاوِي لا لِمُرَجِّحٍ، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذا كله واضح لا خلَل فيه.

قال: (**فَإِذَا عَرفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: إِنَّا لَمَّا اعْتَرَفْنَا بِأَنَّ الفِعْلَ واجِبَ الحُصُولِ عِنْدَ مَجْمُوعِ القُدْرَةِ والدَّاعِي، فَقَدِ اعْتَرَفْنَا بِكَوْنِ العَبْدِ فَاعِلاً وجَاعِلاً، فَلا يَلْزَمُ مِنَّا مُخَالَفَةُ ظَاهِرِ القُرْآنِ وسَائِرِ كُتُبِ الله تَعَالَى. وإِذَا قُلْنَا بِأَنَّ المُؤَثِّرَ في الفِعْلِ مَجْمُوعُ القُدْرَةِ والدَّاعِي، مَعَ أَنَّ هَذَا المَجْمُوعَ حَصَلَ بِخَلْقِ الله تَعَالَى، فَقَدْ قُلْنَا: إِنَّ الكُلَّ بِقَضَاءِ الله تَعَالَى وقَدَرِهِ، فَهَذَا هُوَ المُخْتَارُ**).

اعلم أنّ فيما صار إليه جمع بين الظواهر التي اعتمدت عليها «المعتزلة» من العشرة الأوجه التي تقدم ذكرها وبين الآي الدالة على أنّ جميع الأفعال بقضاء الله تعالى وقَدَره كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وكقوله تعالى: ﴿مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، وآي الخَتْمِ والطَّبْع وخَلْقِ الأكِنَّة والشَّرْح، وأنه تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، إلى غير ذلك. وكل ما يلزِمُه «**المعتزلةُ**» من الإشكالات وتكليف المحال فهو وارد عليهم من وجهين:

ـ **الأول**: أنّ ما علم الله تعالى أنه سيوجد كان واجب الوقوع، وما علم أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع.

ـ **والثاني**: ما ذكره من أنه إن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل، وإن وُجِد وجَب، فتكون جميع الإشكالات واردة عليهم.

قال «الفخر»: ولقد كان واحد من أذكياء «**المعتزلة**» يقول: هذان السؤالان هما العدوان للإعتزال، ولولا هما تمّ الدست[1] لنا.

قوله: (**وَأَمَّا الخَصْمُ فَإِنَّهُ قَالَ: العِلْمُ بِكَوْنِ العَبْدِ مُوجِدًا لِأَفْعَالِهِ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ**).

عنى بالخصم هاهنا «**المعتزلة**» لا غير، وقد بيّنا أنّ له في المسألة خصوما كثيرة غيرهم.

قال: (**وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ العِلْمَ بِحُسْنِ المَدْحِ وقُبْحِ الذَّمِّ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ، والعِلْمُ الضَّرُورِيُّ حَاصِلٌ بِأَنَّ حُسْنَ المَدْحِ وقُبْحَ الذَّمِّ مُتَوَقِّفٌ عَلَى كَوْنِ المَمْدُوحِ والمَذْمُومِ فَاعِلاً، ومَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ العِلْمُ الضَّرُورِيُّ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ ضَرُورِيًّا.**

فَهَذِهِ مُقَدِّمَاتٌ ثَلاثٌ:

ـ فَأَوَّلُهَا: أَنَّ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ حَاصِلٌ بِحُسْنِ المَدْحِ وقُبْحِ الذَّمِّ. والدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ كُلَّ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْنَا فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا وُجْدَانًا ضَرُورِيًّا أَنَّا نَذُمُّهُ. ومَنْ أَحْسَنَ إِلَيْنَا فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا وُجْدَاناً ضَرُورِيًّا أَنَّا نَمْدَحُهُ. ومَنْ نَازَعَ فِي هَذَا فَقَدْ نَازَعَ فِي أَظْهَرِ العُلُومِ الضَّرُورِيَّةِ.

ـ وثَانِيهَا: أَنَّ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ حَاصِلٌ بِأَنَّ حُسْنَ المَدْحِ وقُبْحَ الذَّمِّ يَتَوَقَّفُ عَلَى عِلْمِ المَادِحِ والذَّامِّ بِكَوْنِ المَمْدُوحَ والمَذْمُومَ فَاعِلٌ. وهَذَا أَيْضاً ظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ مَنْ رَمَى وجه إِنْسَانٍ بِآجُرَةٍ، فَإِنَّهُ يَذُمُّ الرَّامِي ولا يَذُمُّ الآجُرَةَ. فَإِذَا قِيلَ لِذَلِكَ الذَّامِّ: لِمَ تَذُمُّ هَذَا الرَّامِي ولا تَذُمُّ هَذِهِ الآجُرَةَ؟ فَإِنَّهُ يَقُولُ: لِأَنَّ ذَلِكَ الرَّامِي هُوَ الفَاعِلُ لِذَلِكَ الفِعْلِ، وهَذِهِ الآجُرَةُ لَمْ تَفْعَلْ

---

(١) الدست: لفظ فارسي معرب، بمعنى اليد. يطلق على التمكن في المناصب والصدارة. أي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل مقصودهم الذي راموه. شرح المواقف، للشريف الجرجاني (٣: ٦٢).

ذَلِكَ. وهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ حَاصِلٌ بِأَنَّهُ لا يَحْسُنُ المَدْحُ ولا الذَّمُّ إلّا عِنْدَ كَوْنِ المَمْدُوحِ والمَذْمُومِ فَاعِلاً.

ـ وثَالِثُهَا: أَنَّ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ العِلْمُ الضَّرُورِيُّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ ضَرُورِيًّا، وهَذَا أَيْضاً ظَاهِرٌ لِأَنَّ الفَرْعَ أَضْعَفُ مِنَ الأَصْلِ).

الأَوْلَى أن يقال: لأنّ الفرع مُرتَّب على الأصل، فإنّ الاعتقاد المُرتَّب على الشيء مُسَاوٍ له في القوة والضعف[1].

قال: (**فَلَوْ كَانَ الأَصْلُ غَيْرَ ضَرُورِيٍّ لَكَانَ بِتَقْدِيرِ وُقُوعِ الشَّكِّ فِيهِ يَجِبُ وُقُوعُ الشَّكِّ فِي الفَرْعِ، وحِينَئِذٍ يَخْرُجُ هَذَا الفَرْعُ عَنْ كَوْنِهِ ضَرُورِيًّا. وإِذَا لاحَتْ هَذِهِ المُقَدِّمَاتُ ظَهَرَ أَنَّ العِلْمَ بِكَوْنِ العَبْدِ فَاعِلاً عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ**).

وما ذكره من التقدير واضح، إلا أن فيه ادعاء أن هذا العلم ضروري، واحتج عليه بالمقدمات المبرهن على صدقها، وذلك ينافي دعوى الضرورة في أصل المطلوب. ووجه الغلط والشبهة في ذلك أن الحسن والقبح الذي ادعوه ليس أمرا عقليا، وإنما هو أمر عُرفي يرجع إلى الملائمة والنفرة من الألم والغم.

و من العجب الحكم بذلك عموما بناء على أن ما قارن المكروه مكروه، وما قارن المحبوب محبوب، وليس اللزوم فيه لزوما عقلياً ولا مطردا، بل كثيرا ما يقارن المكروهُ محبوبًا والمحبوبُ مكروهًا، والمقطوع بوجوده أن هذه المكروهات والممدوحات صفات لمن مدحناه أو ذممناه، وأن لها تعلقاً بالممدوح أو المذموم، أما أنه هو فاعلها فليس بمقطوع به، وهو محل النظر الدقيق. ويقرب من هذا مدح أكثر العقلاء الدهر وذمهم له، ولذلك قيل:

يَقُولُ أُنَاسٌ دَهْـر سُـوءٍ لِيُعْـذَرُوا ... وهُمْ عَيْبُهُ عِنْدِي ولا عَيْبَ لِلدَّهْرِ

---

(١) في (أ) و(خ): على الشيء لا يزيد عليه.

قوله: (وَالجَوَابُ: إنَّا نَقُولُ: إن قولك: «إنَّ العَبْدَ خَالِقٌ لِأفْعَالِهِ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ» مَوْقُوفٌ عَلَى تَلْخِيصِ مَعْنَى كَوْنِ العَبْدِ فَاعِلاً، فَنَقُولُ: إنْ عَنَيْتُمْ بِهِ أنَّ العَبْدَ قَادِرٌ عَلَى الفِعْلِ وعَلَى التَّرْكِ، وأنَّ نِسْبَةَ قُدْرَتِهِ إلَى الطَّرَفَيْنِ عَلَى السَّوِيَّةِ، ثُمَّ إنَّهُ في حَالِ حُصُولِ هَذَا الاسْتِوَاءِ دَخَلَ هَذَا الفِعْلُ في الوُجُودِ مِنْ غَيْرِ أنْ خَصَّ ذَلِكَ القَادِرُ ذَلِكَ الطَّرَفَ بِمُرَجِّحٍ ومُخَصِّصٍ ألْبَتَّةَ، فَلا نُسَلِّمُ أنَّ هَذَا القَوْلَ صَحِيحٌ، بَلْ بَدِيهَةُ العَقْلِ تَشْهَدُ بِبُطْلانِهِ. وإنْ عَنَيْتُمْ بِهِ أنَّ عِنْدَ حُصُولِ الدَّاعِيَةِ المُرَجِّحَةِ صَدَرَ عَنْهُ هَذَا الأثَرُ، فَهَذَا هُوَ قَوْلُنا ومَذْهَبُنَا، ونَحْنُ لا نُنْكِرُهُ ألْبَتَّةَ، إلّا أنَّا نَقُولُ: لَمَّا كَانَ عِنْدَ حُصُولِ القُدْرَةِ والدَّاعِيَةِ يَجِبُ الفِعْلُ، وعِنْدَ انْتِفَائِهِمَا أوِ انْتِفَاءِ أحَدِهِمَا يَمْتَنِعُ، وجَبَ كَوْنُ الكُلِّ بِقَضَاءِ الله تَعَالَى. وهَذَا مِمَّا لا سَبِيلَ إلَى دَفْعِهِ).

هذا واضح.

قوله: (فَهَذَا مُنْتَهَى البَحْثِ العَقْلِيِّ الصِّرْفِ).

يريد بالصرف أن أصحابنا قد يتمسكون في نسبة الأفعال إلى الله تعالى إيجادًا واختراعًا بالأدلة السمعية، ويلزم من ذلك نَفْيُ فاعلية العبد. و«**المعتزلة**» تتمسك بورود التكليف بالأفعال، وتَحَقُّقِ لوازمها من المدح والذم والثواب والعقاب، وذلك لا يتم إلا بأنه فاعل، وقد تقدم ذكر ذلك فيما سلف.

إلا أن جزم «**الفخر**» بأنّ الفعل للعبد بمجرد ظهوره منه عند خلق القدرة ـ التي فسرها هو بسلامة البنية على ما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ وخَلْقِ الله تعالى له الداعية، فيه إشكال؛ فإنّا قد بينا أن أمورا كثيرة تقع عند دواعينا وانتفاء الصوارف عنا، مع أنها ليست أفعالا لنا، كحصول الشفاء عند تناول الدواء، والموت عند تناول السم. وقد نجد تحقق دواعينا ولا يحصل الفعل، كقصدنا النظر لتحصيل العلم ولا يكون الحاصل علماً.

ويشكل أيضاً بما احتج به «**الشيخ**» من أن العبد لو كان موجدًا لفعله لكان عالمًا به،

وليس عالِمًا به. وإن سلَّمَ ما سلمت المعتزلة من أنّ الأفعال تقع من العبد مع غفلته وذهوله كان أشكل.

ويمكن أن يقال جوابًا عن الإشكال الثاني: إن الفاعل منا لا يُشتَرط في صحة فِعْلِه العِلْمُ بفِعْلِه، بل أن يكون مُدرِكًا له، والإدراك للشيء أعم من العلم به، فإنه يحصل بالرؤية وسائر الحواس. والعبد وإن ذهل عن العلم بالفعل فلا نسلم نسبة الأفعال إليه إلا مع حس ما، ولذلك إنما نصف فعل البهائم بالاختيار وإن لم نصفها بالعلم، فإن الدابة تقصد في مشيها الطريق والشريعة، ولو صرفتها عنها لقصدتها بناء على الحس والمشاهدة، وكذلك الخطوات والحركات المنسوبة إلى الفاعل من الإنسان مع الذهول عنها، ولا يذهلون عن مشاهدتها، والمختار منا هو الفاعل المدرك، ويُتصوَّرُ القصدُ بناء على الحس والعلم والظن، بل وعلى الوهم والخيال من المخلوق، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

فِي إِثْبَاتِ القُدْرَةِ لِلْعَبْدِ.

اعْلَمْ أَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ تَفرقَةً بَيْنَ بَدَنِ الإِنْسَانِ السَّلِيمِ عَنِ الأَمْرَاضِ المَوْصُوفِ بِالصِّحَّةِ، وبَيْنَ المَرِيضِ العَاجِزِ. والمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ تِلْكَ التَّفْرِقَةَ عَائِدَةٌ إِلَى سَلامَةِ البِنْيَةِ واعْتِدَالِ المِزَاجِ. وأَمَّا «أَبُو الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ» فَإِنَّهُ أَثْبَتَ صِفَةً سَمَّاهَا بِالقُدْرَةِ، مُغَايِرَةً لِاعْتِدَالِ المِزَاجِ. واحْتَجَّ عَلَى إِثْبَاتِ هَذِهِ الصِّفَةِ بِأَنْ قَالَ: نَحْنُ نُدْرِكُ تَفْرِقَةً بَيْنَ الإِنْسَانِ السَّلِيمِ الأَعْضَاءِ وبَيْنَ الزَّمِنِ المُقْعَدِ، فَإِنَّهُ يَصِحُّ الفِعْلُ مِنَ الأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي، وتِلْكَ التَّفْرِقَةُ لَيْسَتْ إِلّا فِي حُصُولِ صِفَةٍ لِلْقَادِرِ دُونَ العَاجِزِ، وتِلْكَ الصِّفَةُ هِيَ القُدْرَةُ).

اعلم أن المخالف له في هذه المسألة فرقتان:

ـ **الفرقة الأولى**: «**الجبرية**»، وقد زعمت أن العبد لا قدرة له ألبتة، لا إيجاداً ولا كَسْبًا، وسوَّوا بين الحركتين الصادرتين عن العبد في حالتي الصحة الرعشة. وقالوا: تسمية العبد فاعلا كاسباً مجازٌ وتوَسُّع.

ـ **الفرقة الثانية**: أتباع الشيخ «**أبي الحسن**»، زعموا أنّ للعبد قدرة تتعلق بالفعل ولا تؤثر ألبتة.

و قد أشار «**الفخر**» إلى الرد على الفرقتين معاً، أمّا «**الجبرية**» فبقوله: «إنا نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الإنسان السليم عن الأمراض وبين العاجز»، ولا معنى للقدرة عنده إلا اعتدال المزاج وسلامة البنية، وهذه التفرقة مما يحتج بها «**الأشعرية**» على أن القدرة الحادثة معنى يقارن الحركة.

وتمام تقريرها أن يقال: تلك التفرقة المعلومة بالضرورة لا يخلو: إما أن ترجع إلى ذات الحركة، أو ذات المتحرك، أو إلى زائد عليها. لا جائز أن ترجع إلى ذات الحركة؛ فإن الحركة من حيث إنها حركة ذهاب في الجهات وتفريغ حيز وإشغال غيره، وذلك لا

يختلف. ولا يصح رجوعها إلى نفس المتحرك وذاته لأنها حاصلة في الحالتين. ولا تصح التفرقة بما فيه الاشتراك. ولأنها لو كانت لذات المتحرك لاستمرت ما دامت ذاته موجودة، وليس الأمر كذلك، فتعين أن التفرقة راجعة إلى أمر زائد عليها.

وذلك الزائد لا يخلو: إما أن يكون نفيا أو إثباتا، لا جائز أن يكون نفياً وعدماً صرفاً لأن العاقل يجد ذلك من نفسه ويحسه، والعدم لا يحس، فتعين رجوع التفرقة إلى أمر ثبوتي للقادر.

وذلك الأمر الثبوتي لا يخلو: إما أن يكون حالاً أو وجوداً. ولا جائز أن يكون حالاً لأن الحال المجردة لا تطرأ على الذات ولا تثبت إلا تبعًا لموجود. فتعين أن يكون من المعاني.

ثم ذلك المعنى لا يخلو: إما أن يقوم به أو لا، فإن لم يقم به كانت نسبتُه إليه وإلى غيره نسبةً واحدةً، فليس ثبوتُ حُكمِه له بأولى من غيره. وإذا كان قائما به فلا يخلو: إما أن يكون له نسبةٌ إلى الحركة أو لا، فإن لم يكن له نسبة إليها كانت مقارنتُه لحركة اليد كمقارنة لون اليد إلى الحركة، وليس الأمر كذلك.

فثبت بما ذكرناه من هذا التقسيم أن الحركة الاختيارية يقارنها معنى موجود يتعلق بها، وهو الذي سميناه قدرةً وكسباً. فمن قال: إنه لا يؤثر، قال: لأن العبد لو كان مؤثِّراً في الفعل لكان عالماً بتفاصيل فعله، لكنه ليس بعالم، فليس بمؤثر. ومن زعم أنه يؤثِّر في حالٍ أو وجهٍ واعتبارٍ فرَّق بين الاختراع والكسب، وزعم أن الكسب لا يشترط فيه العلم بالفعل من كل وجهٍ. وإذا أُلْزِم نسبة الفعل إلى النائم بدليل إلزامه غُرْمَ ما أتْلَف، مع كونه غير عالمٍ به ألبتة، مَنَعَ أن يكون ـ والحالة هذه ـ كَسْبه[1]، وإنما يكون ضرورياً من مجرد فِعْل الله تعالى.

---

(١) في (خ): منع أن تكون هذه الحالة كسبية.

وإذا كان ذلك ضروريا فقد اختلفوا في الرؤيا والأحلام، فـ«**المعتزلة**» تزعم أن ذلك يرجع إلى الظنون والخيال. وقال الأستاذ «**أبو إسحاق**»: «إذا رأى النائم شيئاً فالرؤيا إدراكٌ على الحقيقة، ويقوم ذلك الإدراك بجزء من القلب، ولا يقوم النوم بذلك الجزء. وقال: ولو أنكرنا الرؤيا لجرَّنا ذلك إلى السفسطة في اليقظة لأن النائم يرى الشيء في منامه حسب ما يراه اليقظان، فالشك في ذلك يوجب الشك في الرؤية حال اليقظة». والسفسطة كلمة يونانية معناها المغالطة والتمويه.

قال «**الإمام**»: وهذا بعيد، فإن النائم يرى في منامه كأن أقدامه معلقة في الهواء وكأنه يطير في جو السماء، ولا يمكن أن يكون ذلك إدراكاً على الحقيقة. قال: فالمرضي أن نقول: الرؤيا فِكْرٌ يقوم بجزء من القلب، لا يقوم به نوم. وقد يغلب الفكر والخيال على مشغول عن درك المحسوسات، فيتمثل له ما فيه الفكر مثالا مرئيا بين يديه.

ومراده أن قوة الخيال قد تغلب على النفس عند ركود الحواس. والحق أن الرؤيا تنقسم، فقد تكون من حديث النفس والتخيلات، وقد تكون تمثيلاً من الشيطان، وقد تكون من تمثيل الملَك، ومنه قوله ﷺ: «من رآني فقد رآني حقا، فإن الشيطان لا يتمثل بي»[1]، أي أن التمثيل حق من الله تعالى. وسَلْبُ أنه من الشيطان يدل على أنّ من الرؤيا ما يكون من تمثيل الشيطان. ومن الرؤيا الحق رؤيا الأنبياء عليهم السلام في المنام، كقول الخليل عليه السلام: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] وكان رسول الله ﷺ يُوحَى إليه في أوّل نبوته في المنام مقدار ستة أشهر. وحمل قوله ﷺ: «الرؤيا الصادقة جزء من أربعة وأربعين جزءاً من النبوة»[2] على ذلك لأن مدة نبوته كانت اثنين

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الرؤيا، باب قول النبي عليه الصلاة والسلام من رآني في المنام فقد رآني.

(٢) حديث الرؤيا الصالحة والصادقة مخرج في الصحاح وغيرها بطرق مختلفة وصيغ مختلفة، إلا أنه بلفظ «أربعة وأربعين جزءاً» لم أقف عليه إلا في جامع البيان للطبري (١٢: ٢١٨) في تفسير قوله تعالى: ﴿لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [يونس: ٦٤].

وعشرين سنة، فنسبة الستة الأشهر منها نسبة جزء من أربعة وأربعين جزءاً من النبوة.

وكما أن النبي ﷺ يكون مدرِكًا لذلك بجزء من قلبه يكون مدرِكًا في منامه أن ذلك وحْيٌ من الله تعالى، قال ﷺ: «تنام عيناي ولا ينام قلبي»[١]. ومثل هذه الرؤيا لا تحتاج إلى تأويل وتفسير. ومن رؤيا الأنبياء ما يحتاج إلى تفسير، كرؤيته عليه الصلاة والسلام للبئر، واستقاء أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعدد الدلاء المعبر بها عن سني خلافتهما على ما كان كذلك، ورؤيته شدة استقاء عمر المعبر به عن قوته في خلافته وغير ذلك. وقال ﷺ: «نِعْم الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح يراها المؤمن أو ترى له»[٢].

عدنا إلى مقصود المسألة. وقد اعترض «**الفخر**» على ما تمسك به «**الأشعرية**» في إثبات القدرة معنىً زائداً بقوله: «والمختار عندنا أن القدرة عائدة إلى اعتدال المزاج وسلامة البنية». وتقريره أن يقال: نُسلِّم أنّ التفرقة راجعة إلى أمر زائد على نفس الحركة ونفس المتحرك، ولكن لا نسلم أنّ ذلك المعنى الزائد مغايِرٌ لاعتدال المزاج الذي تتبَعُه سلامة البنية.

وأجابت «**الأشعرية**» عن ذلك بأنّ اعتدال المزاج حاصل في حالة تحريك المرء يده بنفسه وعند تحريك غيره لها، والفرق حاصل، والفرق لا يكون بالمشترك.

ولـ«**الفخر**» أن يقول: التفرقة بين الحالتين على هذا التقدير ترجع إلى مقارنة الإرادة والمَيْل لأحدهما، والكراهة والنفرة للأخرى، وأنا أسلم أنّ الحركة من السليم غير المجبور تقارنها الداعية، فمن ثم نُسِبت إليه.

وأجاب «**الأشعرية**» عن هذا بإلغاء الفارق المذكور بنسبتها إليه حال الغفلة. وقد

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، أبواب تقصير الصلاة، باب قيام النبي ﷺ بالليل في رمضان وغيره؛ ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود.

تقدم في المسألة التي قبل هذه أن لقائل أن يقول: لا أسلم أن نسبتها إليه مع عدم نسبة الإدراكات كلِّها إليه، بل لابد من شعور بها من وجه، وإن قُدِّرَ عدمُ الشعور بها من كل الوجوه فتكون ضرورية.

قوله: (فَيُقَالُ لَهُ)

يعني للشيخ «**أبي الحسن**».

(أَتَدَّعِي حُصُولَ هَذِهِ التَّفْرِقَة قَبْلَ حُصُولِ الفِعْلِ أَوْ مَعَ حُصُولِهِ؟ والأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ قَبْلَ حُصُولِ الفِعْلِ لا وُجُودَ لِلْقُدْرَةِ عَلَى الفِعْلِ عِنْدَكَ، فَإِنَّ مَذْهَبَكَ أَنَّ الاسْتِطَاعَةَ مَعَ الفِعْلِ لا قَبْلَ الفِعْلِ، وعَلَى هَذَا المَذْهَبِ فَالتَّفْرِقَةُ الحَاصِلَةُ قَبْلَ الفِعْلِ يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ لِأَجْلِ القُدْرَةِ. والثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ حَالَ حُصُولِ الفِعْلِ يَمْتَنِعُ مِنْهُ التَّرْكُ؛ وإلَّا لَزِمَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ، وهُوَ مُحَالٌ).

إنما يلزم اجتماع النقيضين لو قدّرنا الترك مع الفعل، وأمّا تقدير صحة الترك بدلا عن الفعل فلا يكون منه اجتماع النقيضين، كما نقول في كل فعل واقع تعلقت قدرةُ الله تعالى وإرادته بوقوعه فإنه يمتنع تَرْكُه لذلك، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣].

والجواب لـ«**الأشعرية**» عمّا أورده من التقسيم أن يقال: إنا ندرك التفرقة قبل حصول الفعل وحالة حصوله معها في الحالتين. أما قبل الحصول فنعلم أن تلك الحركة من السليم من جنس ما أجرى الله عادته بخلق القدرة عليها في هذه الحالة، ونعتقد تيسرها منه. وهذا القدر هو الذي يفرق به بين التكليف بالمستطاع والتكليف بالمحال حال توجُّهِ الطلب عليه، فنقول: إن السليم الرِّجلَ إذا قيل له: اسْعَ إلى الجمعة! فقد كُلِّف بما هو مستطاع له، وإذا قيل للزَمن: اسْعَ! فقد كُلِّفَ بغير المستطاع، وإن لم تكن القدرة الناجزة حاصلة في الحالتين. وأمّا التفرقة حال الوقوع فلوجود ذلك المعنى الذي ساق

التقسيمُ إلى ثبوته حال صدور الحركة من المختار.

وقوله: «لأن حال حصول الفعل يمتنع منه الترك»، يقال له: هذا مشترك الإلزام؛ فإن حال خلق الله تعالى له القدرة والداعي عندك يمتنع منه الترك، وقد قلت: إن الفعل له حقيقة. فإذا صح عندك نسبته في هذه الحالة إيجادًا، فنسبته إليه كسباً يكون بطريق الأولى.

قوله: (وَأَيْضاً تَدَّعِي حُصُولَ هَذِهِ التَّفْرِقَة عِنْدَمَا يَخْلُقُ اللهُ تَعَالَى الفِعْلَ فِي العَبْدِ أَوْ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُ فيهِ؟ والأَوَّلُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ عِنْدَ حُصُولِ الفِعِلِ فِي العَبْدِ لا يَتَمَكَّنُ مِنْ تَرْكِهِ).

يريد: فهو كالمجبور. والقادر لابُدَّ له من مكنة[١] من الفعل والترك.

قال: (وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ لِأَنَّ عِنْدَمَا لا يَخْلُقُ اللهُ تَعَالَى الفِعْلَ فِي العَبْدِ لا يَتَمَكَّنُ العَبْدُ مِنْ فِعْلِهِ. فَعَلَى جَمِيعِ الأَحْوَالِ ادِّعَاءُ هَذِهِ التَّفْرِقَة عَلَى مَذْهَبِهِ مُحَالٌ).

والجواب لـ«**الأشعري**» أن يقال: التفرقةُ حاصلة عندما خلق الله الفعل. قوله: «إن عند حصول الفعل لا تمكن له من الترك». يقال له: ولم قلت: إن ذلك مانع من نسبته إليه كسباً؟! وهو أوّل المسألة. وقد علمت من مذهب خصومك أنّ القدرة على الفعل في حقِّ العبد لا تكون قدرة على الترك، فلم قلت: إن هذا محال؟! كيف وهو مشترك الإلزام على ما قررنا في الجواب عن التقسيم الأول؟!.

قوله: (سَلَّمْنَا حُصُولَ التَّفْرِقَةِ، ولَكِنْ لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ إِذَا اجْتَمَعَ الحَارُّ مَعَ البَارِدِ انْكَسَرَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا بِالآخَرِ، وتَحْصُلُ كَيْفِيَّةٌ مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَهُمَا مُعْتَدِلَةٌ، وتِلْكَ الكَيْفِيَّةُ هِيَ القُدْرَةُ).

هذا رجوع منه إلى أنه لا مانع من ردِّ التفرقة إلى اعتدال المزاج. وتقريره على الوجه الذي ذكره يلزم منه محال؛ فإنّ تأثير أحدهما في الآخر مشروط ببقاء كيفيته حال تأثيره في

---

(١) المثبت من هامش (أ)، وفي أصلها: تمكنه.

الأخر، فلو كان كل واحد منهما مؤثِّرًا في كسر كيفية الآخر لزم حصول تلك الكيفية حال عدمها، أو حصولها بعد عدمها لتؤثر فيما أثَّرَ في إعدامها، وهو محال.

لكن يمكن تقريره بأن يقال: المزاج الخاص عبارة عن جَمْعِ الله تعالى بين أجزاء مختلفة الأعراض على أقدار يعلمها الله تعالى، وهو معنى التسوية في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ [الأعلى: ٢]. ودوام ذلك الاعتدال بخَلْقِ أمثال تلك الأعراض في المحل. فإذا أراد الله تعالى فساد ذلك المزاج قطع عنه خَلْقَ بعض الأعراض، وخَلَقَ في المحلِّ ما يضادها، ويكون ذلك الاختلال الحاصل حينئذٍ في البنية على هذا التقدير هو العجز. فلم قلت: إن الأمر ليس كذلك، وأنه غير راجع إلى تعاقب القدرة والعجز على المحل، وأنهما معنيان زائدان على اعتدال المزاج وفساده؟! لابد لهذا من دليل، ولا يصح إيراد هذا إلا بطريق التشكيك، وإلا لَزِمه ـ إذا عيَّنَهُ واقِعًا ـ انقلاب الإلزام عليه بأن يقال: فما المانع أن تكون القدرة والعجز معنيَيْن ملازمين لهاتين الحالتين؟! لابد لهذا من دليل.

قوله: (**وَالحَقُّ عِنْدَنَا أَنَّ العِلْمَ بِحُصُولِ هَذِهِ التَّفْرِقَةِ ضَرُورِيٌّ، وأَنَّ تِلْكَ التَّفْرِقَةَ عَائِدَةٌ إِلَى مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ المِزَاجِ السَّلِيمِ**).

يقال له: ما ذكرت مُحتَمَل، فلم قلت: إنه واقع؟! وما مستند جَزمِك بذلك؟!.

قوله: (**فَإِنَّ تِلْكَ الصَّلاحِيَّةَ مَتَى انْضَمَّ إِلَيْهَا الدَّاعِيَةُ الجَازِمَةُ صَارَ مَجْمُوعُهُمَا مُوجِباً لِلْفِعْلِ**).

قد تقدم بيان انفكاك الوقوع عن سلامةِ البنية ووجودِ الداعي، ووجود الفعل منه مع عدم الداعي. والحقُّ أنّ الواقع في سُنَّةِ الله تعالى في حصول الفعل من العبد أنّ الله تعالى خلق له الأعضاء على وجه يستعد كل عضو لحصول ذلك الأثر المعين منه، كاستعداد اليد للبطش، والرجل للمشي، والعين للنظر، واللسان للنطق، فإذا خطر بباله أمر ما واعتقد أنه ملائم له أو منافر ترتَّب عليه الهَمُّ، وهو أوَّلُ درجات القَصْدِ، فإذا تأكد قصده لإيقاعه أو

تَرْكِه صار عَزْماً، وحينئذ أجرى الله تعالى عادته بإمداده بخَلْقِ القدرة عليه، كما قال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨] وقال عزّ وجل: ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩] ثم قال: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ﴾ [الإسراء: ٢٠]. فرَتَّب الإمداد على الإرادة منهم إذا شاء، وذلك الإمداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الحَسَنِ الأَشْعَرِيُّ: الاسْتِطَاعَةُ لا تُوجَدُ إلّا مَعَ الفِعْلِ[1]. وقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: لا تُوجَدُ إلّا قَبْلَ الفِعْلِ).

اعلم أنّ الشيخ «**أبا الحسن**» و«**المعتزلة**» متفقون على أنّ القدرة الحادثة معنى زائد على اعتدال المزاج وسلامة البنية، وإن اختلفوا في أنها تؤثّر أوْ لا. واختلفوا في زمن وجودها بناء على أصلين:

ـ **الأول**: أنّ القدرة الأزلية عند الشيخ إنما تتعلق بالأثر تعلُّقَ تأثيرٍ حال حدوثه، وتعلُّقُها به قبل وجوده تعلُّقَ صلاحِيَّة، بمعنى أن الله لو أراد إيقاعه في زمن قبل هذا لوقع بها. والقدرة الحادثة المسماة بالكسب تابعة لتعلق القدرة الأزلية بإيجاده، فهي متعلقة به في ذلك الوقت، ولا تتعلق به قبل ذلك.

ـ **الأصل الثاني**: وهو أنّ القدرة عَرَضٌ، والأعراض عند الشيخ «**أبي الحسن**» لا تبقى زمانين، فلو وُجِدت قبل زمن وجود الفعل لم تكن متعلقة به.

و«**المعتزلة**» تعتقد أنّ قادرية الباري تعالى والقدرة الحادثة إنما تتعلق كل واحدة بالفعل تعلق تأثير قبل وجوده بزمان لأنه حال حدوثه حاصل، فلو تعلقت القدرة به لكان تحصيلا للحاصل، وحالة الحصول عندهم كحالة البقاء في امتناعه تعلق القدرة به، فلهذا قضوا بوجوب تقدم القدرة على المقدور في الحادث.

ومن مذهبهم أن من الأعراض ما يصح بقاؤه، والقدرة من الأعراض التي يصح بقاؤها، فقالوا بناء على هذا الأصل الثاني: إنّ القدرة يَصِح تقدّمُها على وجود المقدور

---

(١) راجع مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه في الاستطاعة، في كتاب «**اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**»، ص١٣٢.

بأزمنة تتعلق به قبل زمن وجوده بزمان واحدٍ تعلُّقَ تأثيرٍ، وقبل ذلك تتعلق به تعلُّقَ صلاحية، كما يقولونه في تعلق قادرية الباري تعالى.

فهذا مثار الخلاف في هذه المسألة، ولو أمكن القول ببقاء الأعراض عند **«الأشعري»** لما منع صحة تقدمها وتعلقها به قبل زمن وجوده تعلُّقَ صلاحية وقوة، وحال وقوعه تعلُّقًا بالفعل. وقد تقدم الدليل على امتناع بقاء الأعراض وبينّا ما فيه، وبقي البحث في أنّ القدرة تتعلق بالأثر حال حصوله أو قبله، وقول المعتزلة أنه حال حدوثه حاصل فلا تتعلق به القدرة. يقال لهم: إنما كان حاصلاً بالقدرة، فكيف يستغني عما يكون حصوله به؟!

وقد ألزمهم **«الأشعرية»** ثبوت قدرة ولا مقدور، ومقدور ولا قدرة، وذلك أن القدرة إذا كانت تتعلق بالأثر قبل وجوده بزمانٍ تعلُّقَ تأثيرٍ، فالقدرة حاصلة ولا مقدور، وإذا كانت لا حاجه إليها بعد ذلك فيَصِحُّ أن تكون معدومة حال وقوع المقدور، فيلزم وجود المقدور ولا قدرة.

واعترف **«المعتزلة»** بأنّ العلة والمعلول يقترنان في الوجود، وأنها مؤثرة فيه حال حصوله، كالعالمية والعلم وسائر الأحوال المعللة، ولم يناف حصولها نسبتها إلى مؤثرها، ولا فرق بين ما يقتضي لذاته أو يفعل باختياره في تحصيل أثرهما، وإنما يفترقان في أنّ الموجب لا يصح منه الترك، والمختار يصح منه الترك، وذلك خارج عن وجه الافتقار إلى المؤثر(١) وحصوله به.

قوله: (**وَالمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ القُدْرَةَ - الَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ سَلامَةِ الأَعْضَاءِ وعَنِ المِزَاجِ المُعْتَدِلِ - حَاصِلَةٌ قَبْلَ حُصُولِ الفِعْلِ، إلّا أَنَّ هَذِهِ القُدْرَةَ لا تَكْفِي في حُصُولِ الفِعْلِ أَلْبَتَّةَ، ثُمَّ إِذَا انْضَمَّتِ الدَّاعِيَةُ الجَازِمَةُ إِلَيْهَا صَارَتْ تِلْكَ القُدْرَةُ مَعَ هَذِهِ الدَّاعِيَةِ الجَازِمَةِ سَبَبًا**

---

(١) في (أ): المؤثرية.

لِلْفِعْلِ الْمُعَيَّنِ. ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ الفِعْلَ يَجِبُ وُقُوعُهُ مَعَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ؛ لِأَنَّ الْمُؤَثِّرَ التَّامَّ لا يَتَخَلَّفُ الأَثَرُ عَنْهُ أَلْبَتَّةَ).

وقد تكرر منه هذا القول وبيَّـنَّا ما فيه.

قوله: (**فَنَقُولُ: قَوْلُ مَنْ يَقُولُ: «الاسْتِطَاعَةُ قَبْلَ الفِعْلِ» صَحِيحٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّ ذَلِكَ الْمِزَاجَ الْمُعْتَدِلَ سَابِقٌ. وقَوْلُ مَنْ يَقُولُ: «الاسْتِطَاعَةُ مَعَ الفِعْلِ» صَحِيحٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّ عِنْدَ حُصُولِ مَجْمُوعِ القُدْرَةِ والدَّاعِي ـ الَّذِي هُوَ الْمُؤَثِّرُ التَّامُّ ـ يَجِبُ حُصُولُ الفِعْلِ مَعَهُ**).

أي من نظر إلى المزاج المعتدل قال بالتقديم، ومن نظر إلى الداعي لم يُجِزْ التقديم، فلا خلاف بينهما. وقد تقدم بيان أنّ محل الخلاف بين «**المعتزلة**» و«**الأشعرية**» غير ما حمل القولين عليه، وأنهم متفقون على إثبات القدرة معنىً موجوداً زائدًا على سلامة البنية واعتدال المزاج، وأنّ لها تعلُّقًا بالفعل، وإن اختلفوا في أنه يؤثِّر أو لا يؤثِّر، وأنّ هذا المعنى تدَّعِي «الأشعرية» أنه لا يوجد إلا مع الفعل لأجل تعلُّقِه بالفعل، مع أنه عَرَضٌ، وأنّ الأعراض لا تبقى، وأنّ «**المعتزلة**» لمّا اعتقدت أنّ الأعراض تبقى وأنّ القدرة لا تؤثِّر في الفعل حال وجوده أوجبت تقدُّمَه.

ثم اختلفوا في صحة بقائه حال وقوع أثره، فمنهم من قال: لا يبقى، وهم الأكثر، فإنّ بقاءه بمنزلة قطع البحار والفلوات بالسفن والركائب بعد هلاكها وفنائها. ومنهم من قال: إنه يجوز بقاؤها حال الفعل، إلا أنها تكون قدرة على غير المفعول. ومنهم من قال: تبقى ولا تتعلق به ولا بغيره كبقاء سلامة البنية.

واحتج «**المعتزلة**» على وجوب تقدمها بوجوه:

ـ **الأول**: ما تقدم أنه لو صح تعلُّقُها به حال وجوده لصَحَّ حال بقائه، واللازم محال، فالملزوم مثله. ووجه الملازمة ما يشتركان فيه من التعلق بالحاصل.

وقد تقدم الجواب عنه، ويزيد على ذلك بذكر الفرق وهو أنّ الباقي لا يمكن

القصد إلى إيجاده؛ لأنّ شرط صحة تعلُّقِ القَصْدِ إلى تحصيل الفعل به سَبْقُ عَدَمِه، وقد فات، بخلاف تحصيله في أول زمان وجوده، ولذلك صح استمراره باستمرار عِلَّتِه باتفاق من يقول بالتعليل حيث انتفى اشتراط القَصْدِ إلى تحصيله.

ـ **الوجه الثاني**: قالوا: لو لم تتقدم القدرة عليه لكان توجُّهُ التكليف به حال توجُّهِ الأمر به تكليفاً بما لا طاقة به.

وأجيب بأنكم قد علمتم من مذهب خصومكم جوازَه، فلم قلتم إن هذا محال؟!. سلمناه، لكن الشرط في وقوعه مستَطاعاً مقارنةُ القدرة له حال الامتثال، لأنه حينئذٍ يكون مأموراً به أمْرَ تَنْجِيزٍ، وقبل ذلك أمْرَ إعلامٍ. والفائت قبله من الاستطاعة فوات ما ليس بشرط، وفوات ما ليس بشرط لا يضر، وشرط توجه الخطاب أن يكون من جنس مقدوره، أي: مما جرت العادة بتيسُّرِه منه وخَلْقِ الله تعالى له القدرة على مثله.

ـ **الوجه الثالث**: قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وهي مقدمة على فعله، وكذلك قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

قلنا: الاستطاعة في الحج: وجودُ الزاد والراحلة للحديث، وهما أجسام، والأجسام يصح بقاؤها، والقدرة على نفس الفعل عَرَضٌ، والعَرَضُ لا يبقى. ولو صح بقاؤه لم يمتنع صحة تقدمها، لكن لا يكون مكسوباً للعبد مَا لَمْ يقارِن حدوثه.

وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] ليس فيه دليل سوى تقييد التكليف بالاستطاعة، ونحن نقول بموجَبها، ولا دليل فيها على التقدم على الفعل، ثم ذلك معارَضٌ بقوله تعالى: ﴿فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨]، فإنه نسب الضلال إليهم، وذلك يستدعي كونه مقدورًا لهم، ونفى عنهم استطاعة كل هدى، فإذا أثبتها ـ أعني الاستطاعة على الضلال ـ ونفى استطاعة كل هدى، لزم أن تكون الاستطاعة على الهدى مقرونة بالهدى، والله أعلم.

قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

قَالَ «أَبُو الحَسَنِ الأَشْعَرِيُّ»: القُدْرَةُ لا تَصْلُحُ لِلضِّدَّيْنِ. وقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: إِنَّهَا صَالِحَةٌ لِلضِّدَّيْنِ).

هذه المسألة مبنية على التي قبلها، فـ«الشيخ» لمّا اعتقد أنّ القدرة عَرَضٌ لا يبقى، وأنها تقارن الواقع، امتنع أن تكون قدرة على ضدِّه وإلا لكان الضدان واقعين معاً.

و«**المعتزلة**» لمّا اعتقدت صحة بقاء الأعراض أمكن تقدُّمُها على ما سيوجد في المستقبل، كما نقول نحن في قدرة الباري تعالى، وهُمْ في قادرِيَّته. قالوا: وهذه القدرة صالحة لإيجاد أمثال ذلك الشيء من غير نهاية، والواقع بها واحد عند الجمهور، ولا يقع بها مثلان في زمن واحد.

ومَنَع بعضُهم تعلُّقَها بالشيء وخلافه، وألزمهم أصحابُنا أنها إذا صلحت لإيجاد الضدِّ، مع المنافاة وعدم صحة الاجتماع، فلأن يَصِحَّ مع عدم المنافاة بطريق الأولى.

وهذا غير لازم لهم لأنهم إنما علَّقوها بالضد لتحقُّقِ المكنة من الفعل والترك، والتركُ يكون بفعل الضدِّ، لا بفعل الخلاف.

وأمّا «**الفلاسفة**» فقالوا: إن هذه القدرة متى كانت مترددة بين الأفعال استحال أن يصدر عنها أحدها لعدم الأولوية، ومتى خرجت عن حد التردد بانضمام مرجِّح لم تكن قدرة على الضدين. وهذا هو عين ما اختاره «**الفخر**» في هذه المسألة، فإنّ قدماء «**الفلاسفة**» يفسرون القدرة بسلامة البنية.

قوله: (**وَعِنْدِي إِنْ كَانَ المُرَادُ مِنَ القُدْرَةِ ذَلِكَ المِزَاجُ المُعْتَدِلُ وتِلْكَ السَّلامَةُ الحَاصِلَةُ فِي الأَعْضَاءِ فَهِيَ صَالِحَةٌ لِلْفِعْلِ والتَّرْكِ، والعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ. وإِنْ كَانَ المُرَادُ أَنَّ تِلْكَ القُدْرَةَ مَا لَمْ تَنْضَمَّ إِلَيْهَا الدَّاعِيَةُ الجَازِمَةُ المُرَجِّحَةُ فَإِنَّهَا لا تَصِيرُ مَصْدَرًا لِذَلِكَ الأَثَرِ، وأَنَّ عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ المَجْمُوعِ لا تَصْلُحُ لِلضِّدَّيْنِ، فَهَذا حَقٌّ**).

وتقرير الكلام فيه معلوم ممّا قد بيّنا. وقد أبطل «**الفخر**» ردَّ القدرة إلى اعتدال المزاج في بعض كتبه فقال: إن المزاج عندكم عبارة عن كيفية متوسطة تكون بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فهو في الحقيقة من جنس الكيفيات الأربعة، إلا أنها تكون منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حكم المزاج من جنس أحكام هذه الكيفيات، إلا أنه أضعف من أحكامها، فإذا كانت قوية ولم يكن لها تأثير من جنس تأثير القدرة فمع ضعفها لا يكون لها تأثير القدرة بطريق الأولى، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:

قَالَ «أَبُو الحَسَنِ الأشْعَرِيُّ»: العَجْزُ صِفَةٌ قَائِمَةٌ بِالعَاجِزِ، تُضَادُّ القُدْرَةَ. وعِنْدَنَا أَنَّ العَجْزَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ القُدْرَةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَقْدِرَ عَلَى الفِعْلِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّا مَتَى تَصَوَّرْنَا هَذَا العَدَمَ حَكَمْنَا بِكَوْنِهِ عَاجِزاً وإِنْ لَمْ نَعْقِلْ فيهِ أَمْراً آخَرَ، وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّا لا نَعْقِلُ مِنَ العَجْزِ إِلّا هَذَا العَدَمَ).

تنقيح محل النزاع في هذه المسألة أنّ القدرة تقابل العجز بالاتفاق، فهل التقابل بينهما تقابل الضدين، أو تقابل العدم والمَلَكة؟ فقال «**المتكلمون**»: إنه تقابل الضدين، أعني أنه تقابلٌ بين معنيَيْن موجودين. وقالت «**الفلاسفة**»: التقابل بينهما تقابل العدم والمَلَكة، ومعناه رجوعه إلى أمرٍ محقَّقٍ في أحد الطرفين وسَلْبه عن الطرف الآخر، مع قبوله له. واشترطوا القبول احترازاً من سَلْبِ القدرة عن الجماد، فإنه لا يسمَّى عجزاً بالاتفاق.

وقد جزم هاهنا بأنه سَلْبٌ، وتردَّد فيه في غير هذا الكتاب. وما ذكره من الدليل ينعكس عليه، فيقال له: إنه ليس جَعْلُ العَجْز سَلْباً للقدرة عن ما من شأنه أن يقدر بأولى من جَعْلِ القدرة سَلْباً للعجز عن ما من شأنه أن يعجز بعَيْنِ ما ذكرتم.

وقوله: «إنّا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزاً وإن لم نعقل فيه أمراً آخر» ممنوع، بل المقطوع به أنّا نحكم به عند عدم القدرة، أمّا أنه نفس سَلْب القدرة أو لازمه فغير معلوم إلا بدليل.

قال الأصحاب: والدليل على أنّ العجز أمرٌ وجوديٌّ أنّ المرء يحِسُّ من نفسه عجزاً عن أشياء، والعَدَمُ لا يُحَسُّ، والله أعلم.

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

اتَّفَقَ المُتَكَلِّمُونَ عَلَى أنَّ القَادِرَ كَمَا يَقْدِرُ عَلَى الفِعْلِ يَقْدِرُ عَلَى التَّرْكِ).

يعني أن الترك يكون متعلَّقاً للقدرة في الجملة، ولا يريد أنّ القدرة الواحدة الحادثة تتعلق بالفعل والترك معاً، فإن ذلك مختلَفٌ فيه.

قوله: **(ولَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا في تَفْسِيرِ التَّرْكِ).**

هذا هو المقصود من فَرْضِ هذه المسألة.

قوله: **(فَقَالَ الأكْثَرُونَ: تَرْكُ الفِعْلِ عِبَارَةٌ عَلَى أنْ لا يَفْعَلَ شَيْئاً، ويَبْقَى الأمْرُ عَلَى العَدَمِ الأصْلِيِّ).**

هذا التفسير هو السابق إلى الفهم عند الإطلاق، لكنه بالإضافة إلى متعلَّق القدرة والتكليف به مُشكَل.

قوله: **(وهَذَا فيهِ إشْكَالٌ؛ لِأنَّ القُدْرَةَ صِفَةٌ مُؤَثِّرَةٌ).**

يعني فلابد لها من متعلَّقٍ، ولنفرض ذلك في القدرة الأزلية على أصلنا، والقادرية عندهم، ليكون الاتفاق على كون تلك الصفة مؤثرة، أي يلزم من تحقُّقِها لمن اتصف بها أن يكون منه باعتبارها أثرٌ.

قوله: **(والعَدَمُ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ الأثَرِ، فَالقَوْلُ بِكَوْنِ العَدَمِ أثَراً لِلْقُدْرَةِ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وهُوَ مُحَال).**

يعني أنّ العدم لا شيء، ومن فَعَلَ لا شيء لم يفعل شيئاً.

قوله: **(ولأنَّ البَاقِي حَالَ بَقَائِهِ لا يَكُونُ مَقْدُوراً لِأنَّهُ تَكْوِينُ الكَائِنِ).**

يعني أنه إذا كان العدم مستمرّاً من الأزل فإضافته إلى المؤثِّر تحصيلٌ للحاصِلِ، وهو محال.

قوله: (**وَقَالَ البَاقُونَ: التَّرْكُ عِبَارَةٌ عَنْ فِعْلِ الضِّدِّ**).

هذا التفسير لا ينافي تعلُّقَ القدرة والتكليف لأنه أمرٌ ثبوتيٌّ ممكن في نفسه، فيصح إضافةُ التأثير إليه والكَسْب وتوجُّهُ التكليف به لأنه يستطاع، فتَرْكُ الحركة هو فِعْلُ السكون، وتَرْكُ السكون هو فِعْلُ الحركة، وتَرْكُ الجلوس فِعْلُ ضِدٍّ من أضداده من قيام أو اضطجاع أو غيرهما.

قوله: (**فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ القَادِرُ لا يَخْلُو عَنْ فِعْلِ الشَّيْءِ أَوْ فِعْلِ ضِدِّهِ**).

يعني لضرورة تفسير التَّرْكِ بِفِعْلِ الضدِّ، واستحالةِ خلُوِّ القابل للشيء عنه وعن جملة أضداده، فإنه لابد وأن يكون إمّا فاعلا لذلك الشيء أو تاركًا.

قوله: (**فَقِيلَ: هَذَا يُشْكَلُ مِنْ وجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّ مَنِ اسْتَلْقَى عَلَى قَفَاهُ ولَمْ يَفْعَلْ شَيْئاً أَصْلاً فَإِنَّهُ يَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ أَلْبَتَّةَ شَيْئاً، فَالقَوْلُ بِأَنَّهُ فَعَلَ شَيْئاً مُخَالِفَةٌ لِلضَّرُورَةِ**).

يقال له: لا نسلِّمُ أنه لم يفعل شيئاً، بل أَصْلُ الاستلقاء فِعْلٌ، واستدامَتُه له مع مكنَتِهِ من تَرْكِهِ فِعْلٌ. ولذلك قال الفقهاء: لو حلف أن لا يركب، فاستدام الركوب، حنث. ولو حلف أن لا يلبس الثوب، فاستدام لبسه، حنث.

واعلم أنّ هذه المسألة التي ألزمها «**الفخر**» على هذا التفسير مما عظم فيها الخلاف بين «المعتزلة»، وهي مبنية على أنّ القدرة الحادثة صالحة للشيء وضدِّه، وأنها تتقدم على الفعل وتبقى، وأنّ الأثر لا يقع إلا بانضمام الداعي، فعلى هذا قالوا: هل يصح وجودُها غير متعلِّقة بشيء من متعلَّقاتِها، أم لا تنفك عندهم عن تعلُّقِها بالقوة؟[1].

فذهب بعضهم إلى صحة ذلك، وهو عند عدم الداعي إلى شيء من متعلَّقاتها،

---

(١) في هامش (أ): بالقدرة.

وفرضوا هذه الصورة مثالاً لذلك فقالوا: إن المستلقي المتمكِّن من القيام وأضداده في هذه الحالة لم يفعل شيئاً، وهو بناء منهم على أنه سكون، وهو حاصل باقٍ لا تتعلق به القدرة، ولا داعي له لأمر زائد عليه، فالمكنة حاصلة له ولم يفعل شيئاً. أمّا نحن فنعتقد أن السكون عَرَضٌ لا يبقى إلا بتجدُّدِ أمثاله، واستدامةُ الاستلقاء كَسْبٌ لأمثال الحصول الأوّل في هذا المحل. قالوا: ولو فُرِضَ واقِفٌ على شفير بئرٍ، منتصباً بِفِعْلِ اعتمادات لو لم يفعلها لخَـرَّ ساقطاً، فهو في هذه الحالة لم يخل عن إيقاع مقدور.

وذهب «**الجبائي**» إلى امتناع خُلوِّ القادر عن جملة المقدورات المباشرة بالقدرة مع ارتفاع الموانع، ولم يَمنَعْ خلوَّهُ عن المقدورات مع الموانع كالمقيَّد، وجوَّزَ الخُلُوَّ عن جملة المقدورات المتولِّدَة.

ولهم شُبَهٌ يطول الكلام فيها، والغرَضُ بيان أنّ هذا الإلزام على قواعد «**المعتزلة**»، ولّما فسّر المصنف القدرة بسلامة البنية، وهي متقدمة على الفعل، ولابد لها من الداعي، أشبه مذهبُه مذهبَهم، فكان الإلزام أيضاً لازماً له. أمّا على قول «**الأشعرية**»: إن القدرة تقارن المقدور، فلا يتصور وجودُها بدون مقدورها، سواء قيل إنها تؤثِّر فيه أو لا تؤثِّر.

قوله: (**والثَّانِي: أنَّ البَارِي تَعَالَى كَانَ تَارِكاً لِخَلْقِ العَالَمِ فِي الأزَلِ، فَيَلْزَمُ كَوْنُهُ فَاعِلاً فِي الأزَلِ لِعَدَمِ العَالَمِ، وإذَا كَانَ عَدَمُ العَالَمِ أزَلِيّاً امْتَنَعَ زَوَالُهُ**).

يعني لامتناع عَدَمِ القديم.

قال: (فَكَانَ يَجِبُ أنْ لا يُوجَدَ العَالَمُ).

والجواب أن هذا الإلزام مبنِيٌّ على مجرد لفظ، فإنّا نقول: إن الترك كما يطلق ويراد به فِعْلُ الضدِّ، فإنه أيضاً يطلق ويراد به عدمُ الفِعْلِ، كما يطلق الجَهْلُ ويراد به سَلْبُ العِلْمِ، ويطلق ويراد به اعتقادُ الشيء على خلاف ما هو به. وإذا كان الفعل ممتنعاً أزلاً لِمَا ذَكَر، أو لأنه إثباتٌ للشيء مع فَرْضِ انتفاءِه، فإنه لا معنى للعالَمِ إلا كل مَوجودٍ سوى الله تعالى،

فالضدُّ المفعول يكون من العالَم، فإذَا كان ممتنعاً بهذا التفسير، وأطلق أن الباري تعالى تارك للفعل أزلا، فيتعين حَمْلُه على المحمل الثاني وهو أن المراد به أنه غيرُ فاعل أزلا.

قوله: **(وَالأَصْوَبُ أَنْ يُقَالَ: العِلْمُ بِكَوْنِ القَادِرِ قَادِراً عَلَى الفِعْلِ والتَّرْكِ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ، والشَّكُّ في هَذِهِ التَّفَاصِيلِ لا يُوجِبُ الشَّكَّ في تِلْكَ الجُمْلَةِ)**.

قد بينا أنه لا شك في هذه التفاصيل بعد معرفة مأخذ هذه الأقوال، ودعواه العلمَ الضروريَّ بأن القادر منا قادر على الفعل والترك، مع الاختلاف العظيم في تفسير القدرة الحادثة ومعنى الكَسْبِ، أَبْعَدُ ممّا ترك الجواب عنه من الإلزامات على التفسيرين، والله أعلم.



قوله: (**المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:**

قَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ: لا يَمْتَنِعُ تَكْلِيفُ مَا لا يُطَاقُ عَلَيْهِ. وقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: لا يَجُوزُ).

اعلم أنّ هذه المسألة تُذكَر في الأصلين معاً لتعلُّقِها بهما، أمّا تعلقها بأصل الدين فلأن «**الأشعرية**» إذا حقَّقتْ وجوبَ إسناد جميع الممكنات إلى الله تعالى خَلْقاً وتدبيراً، وإن قالت إنّ بعض أفعال العباد تقَعُ مكسوبةً لهم، لكن قدرتهم تتعلَّقُ بالفعل ولا تؤثِّرُ فيه، ألزمهم «**المعتزلة**» القولَ بتكليف بما لا يُطاق، وجوابُه ما سَبَق.

وأمّا تعلقها بأصل الفقه، فلأن البحث في الحُكْمِ الشرعي يتعلق بالنظر في الحاكِم وهو الله تعالى، والمحكوم عليه وهو العَبْدُ، والنظر في المحكوم به وهو الفِعْلُ والتَّرْكُ، وشرطُه أن يكون فعلاً ممكناً لمن كُلِّفَ به، ويستدعي ذلك النظر في أنّ الفعل غير المقدور للعبد هل يصح التكليف به أو لا.

واعلم أنّ قواعد «**المعتزلة**» تأبَى التكليفَ بذلك لأنّ عندهم أن كل ما أمر الله تعالى به فهو مرادُ الفِعْلِ عندهم، وكل ما نهى عنه فهو كارِهٌ له، ولا تتعلق الإرادةُ والكراهة إلا بالممكن.

وقواعد «**الأشعرية**» لا تتم إلا بالتزامه، فإنّ قدرة العبد تقارِنُ المقدور، وما عَلِمَ اللهُ تعالى أنّ العبدَ لا يفعلُه فلا يَخْلُقُ له قدرةً عليه، والتكليفُ بذلك واقِعٌ بالإجماع.

ومن حِكْمَةِ التكليف عند «**الأشعرية**» الابتلاءُ والامتحانُ، وجَعْلُ الامتِثالِ علامَةً للسعادة، وانتفاؤه علامةً للشقاوة. وإذا كان كذلك فلا مانع أن يطلب من العبد ما لا طاقة له به ليكون عَدَمُ وقوعِه منه علامةً للشقاوة، كما ورد أنّ المصوِّرِين يوم القيامة يؤمرون بنَفْخِ الروح فيما خَلقُوا[1]، وما هم بنافخين، وقد قال تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب عذاب المصورين يوم القيامة؛ ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة.

قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾ [الإسراء: ١٦] فجعل الأمر طريقًا إلى إرادة نزول العذابِ وقوعه بهم.

وبالجملة فالمشهور عن الشيخ «**أبي الحسن**» وأتباعه جوازُه، وخالَفَهُ «المعتزلة»، وساعدهم «الإمام» في «**البرهان**»، وتابعه «**الغزالي**»، وسلكوا في امتناع ذلك غير مسلك «**المعتزلة**».

وحاصل ما تمسكوا به أنّ كل مطلوب لابد وأن يكون متصوَّرَ الوقوع لطالِبِه ليُضِيفَ الطلبَ إليه، والممتنعُ غيرُ متصوَّرِ الوقوع؛ للعِلْمِ باستحالته، فلا يتصوَّرُ أن يقوم بنفسه طلَبٌ جازِمٌ له. نعم يصح ذلك من الجاهل والغافل، وهما على الله تعالى محال.

واعترض عليه بأنّا لا نُسَلِّم أنّ المستحيل غير متصوَّرٍ، فإنّا نحكم باستحالة وجوده في الخارج، والحُكْمُ على الشيء مسبوقٌ بتصوره.

وأجيب عنه بأنّ المعلوم من المستحيل انتفاؤُه، فلا يمتنع الحُكْمُ عليه بذلك، بخلاف طلبه فإنه يستدعي تصوُّرَ ثبوته.

وهذا الفرق لا يصح لأن العلم بانتفائه تصديقٌ، وذلك مسبوق بالتصور لا محالة.

وتردد النقلة عن الشيخ «**أبي الحسن**» في وقوع ما جوَّزه، قال «**الإمام**»: وهذا سوء معرفة بمذهبه، فإن التكاليف كلها على أصله واقعة على خلاف الاستطاعة. قال: وبيانه من وجهين:

ـ **الأول**: أنّ قدرة العبد لا تؤثر في الفعل، فالتكليف به تكليف بفعل غيره. وقد تقدم الجواب عنه.

ـ **الثاني**: أنّ قدرة العبد إذا كانت عرَضاً لا توجد إلا مع الفعل، والطلب سابِقٌ على الامتثال، فقد توجَّهَ التكليفُ عليه ولا قدرة له حينئذ.

لا يقال: إذا كُلِّفَ بالحركة فالقدرةُ على الحركة وإن قارنت وقوعَ الحركة إلا أنه يكون ساكنًا، ويقارن سكونه قدرته عليه، والقدرة على الشيء قدرة على ضده.

لأنا نقول: هذا الجواب لا يصح على أصل «**الشيخ**»، فإنّ القدرة عنده على الشيء لا تصلح لضده، ولو سلم أنها صالحة للضد بناء على مذهب غيره لم يُغْنِ لأنّ التكليف له بالحركة المستقبلة، وضدُّهَا السكونُ المقابل لها في ذلك الزمان، والمقدورُ له حال توجُّهِ الأمر السكونُ في الحال، أو حركةٌ غير الحركة المأمور بها.

وما خطّأ به «**الإمامُ**» النقَلَة غير لازم، فإنّ صحة النقل مُستنَدُها عدالةُ الرواي وجَزْمُه بالرواية، وقد وُجِدَ ذلك. وأمّا كونه مخالِفاً لقواعد من نُقِلَ عنه، أو أنّه يلزمه مناقضته، فذلك لا يقدح في أنه قاله.

ويمكن حَمْلُ تردده على أن يكون في وقوع غير النوع الذي أُمِر به، وبيان ذلك أن صور تكليف ما لا يطاق خمسٌ:

ـ **الأولى**: ما لا قدرة له عليه ألبتة كاجتماع الضدين، فإنه لا تتعلق به قدرة، لا حادثة ولا قديمة.

ـ **الثانية**: ما يكون مقدوراً لله فقط، كخَلْقِ الأجسام وبعض الأعراض.

ـ **الثالثة**: ما لم تَجْرِ العادةُ بخَلْقِ القدرة على مثلِه للعبد، مع أنه جائز، كالمشي على الماء، والطيران في الهواء.

ـ **الرابعة**: ما لا قدرة للعبد عليه حال توجُّهِ الأمر به، وله قدرةٌ عليه عند الامتثال، كبعض الحركات والسكنات المعتادة من السالمِ البنية.

ـ **الخامسة**: ما في امتثاله مشقّةٌ عظيمة، كالتوبة بقَتْلِ النفس، وثبوتُ الواحدِ للعشرة. وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا

﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وهذا القسم واقع في الشريعة بالإجماع.

والرابع واقع على مذهب «**الشيخ**»، وهو لا يعده من تكليف المحال، فإنّ شرط كون الفعل عنده ممّا يطاق أن يكون مع سلامة البنية من جنس ما تُخلَق له القدرة عليه عند العَزْم على فِعْلِه عند الطلب ليُتصوَّرَ العَزْمُ على فِعْلِه، فإنّ العبد يعتقد تيَسُّرَه عليه عادةً، فإذا أُمِرَ السليم الرِّجْلِ بالمشي، قيل: قد كُلِّفَ بما له طاقة عليه، بخلاف تكليفِ المقعَد بذلك.

وأمّا الثلاثة الأول فلا يعهد في الشرع التكليف بها، فلعل «**الشيخ**» تردد في وقوع التكليف بهذه الأقسام الثلاثة. والظاهرُ عدمُ وقوعها لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] إلى غير ذلك.

قوله: (**حُجَّةُ المُثْبِتِينَ وُجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّ اللهَ تَعَالَى عَلِمَ مِنْ بَعْضِ الكُفَّارِ أَنَّهُ يَمُوتُ عَلَى الكُفْرِ، فَإِذَا كَلَّفَهُ بِالإِيمَانِ فَقَدْ كَلَّفَهُ أَنْ يَفْعَلَ الإِيمَانَ مُقَارِناً لِلْعِلْمِ بِعَدَمِ الإِيمَانِ، وهَذَا تَكْلِيفٌ بِالجَمْعِ بَيْنَ ضِدَّيْنِ**).

يعني أنّ حاصله: آمِنْ مَع عِلْمِي بأنك لا تؤمِن، وهو لا يؤمن إلّا مع عِلْمِهِ بأنه يؤمن، فيكون التكليفُ به ـ لو وقع ـ مستلزِماً للجمع بين الضدين، يعني: عِلْمه بأن يؤمن مع علمه بأنه لا يؤمن.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّهُ كَلَّفَ «أَبَا لَهَبٍ» بِالإِيمَانِ**).

هذا بالإجماع.

قوله: (**ومِنَ الإِيمَانِ تَصْدِيقُ اللهِ تَعَالَى فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ بِهِ، ومِمَّا أَخْبَرَ بِهِ أَنَّهُ لا يُؤْمِنُ أَبَدًا، فَيَلْزَمُ أَنَّهُ تَعَالَى كَلَّفَهُ بِأَنْ يُؤْمِنَ بِأَنْ لا يُؤْمِنَ، وهَذَا جَمْعٌ بَيْنَ نَقِيضَيْنِ**).

أمّا أنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن فلقوله تعالى: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: ٣]. وهذا الوجه لا يختص بأبي لهب، فإن الله تعالى أخبر عن جماعة أنهم لا يؤمنون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] وهؤلاء مكلَّفون بالإيمان، ومنه أن يصدِّقوا اللهَ ورسولَه في هذا الخبر، فتضمن تكليفُهم أن يؤمنوا بأن لا يؤمنوا.

واعترض على ذلك بأنّا لا نسلِّم توجُّهَ الخطاب عليهم على هذا النعت، وإنما كلفهم الله تعالى بالإيمان وهو مقدور لهم، فلمّا عَتَوْا وكذَّبوا عِنادًا، وكان ﷺ يشق عليه عدم إيمانهم كما قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: ٦]، أخبر نبيَّهُ ﷺ بعاقبة أمرهم تسليةً له، كما أنّ نوحاً عليه السلام لمّا أنذر قومَه وبالغَ ولم يؤمنوا، وشكَى إلى ربِّهِ ذلك فقال: ﴿رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ❁ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٥ - ٦]، فأخبره تعالى: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦]. فعلى هذا لا نسلِّمُ ورودَ التكليف عليهم مقيَّداً بهذا القَيْدِ ليلزم اجتماعُ النقيضين، ولا تتم الحجة إلا بنَقْلٍ متواتِرٍ بتوجُّهِ التكليف عليهم كذلك، والمشكَل أن يكون التكليف بعد نزول ذلك مستمِرّاً، وطَلَبُ الإيمان منهم إن علمُوا نزول ذلك في حقهم على وجه لا يقبل التأويل ولا التقييد بشرط.

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَا قَدْ بَيَّـنَّا أَنَّ القُدْرَةَ عَلَى الكُفْرِ والدَّاعِيَةَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِ الله تَعَالَى، ومَجْمُوعُهُمَا يُوجِبُ الكُفْرَ، فَإِذَا كَلَّفَهُ بِالإِيمَانِ فَقَدْ كَلَّفَهُ بِمَا لا يُطَاقُ**).

والاعتراض عليه: ما تعني بقولك: «إن القدرة والداعية موجبتان للكفر»؟ إن عنيت بذلك أنهما عِلَّةٌ في وجوده يخرِجانِه عن إضافته للعبد ووصفه بأنه واقع منه بالاختيار فممنوع، فإنّ تلك القدرة والداعية لابد وأن يترتب عليهما إرادةُ المكلَّف واختيارُه، وليس للداعية أثرٌ سوى الميل والنفرة. وإن عنيت بذلك أنه لازم الوقوع مع ثبوت الاختيار فحينئذٍ لا يكون تكليفاً بما لا طاقة للعبد به.

فإن قلت: متى خَلَقَ اللهُ تعالى للعبد الداعية وجميع ما يتوقف فِعْلُه عليه فالفِعْلُ واقِعٌ، ومتى لم يَخْلُقْ ذلك أو بعضه فهو ممتنع.

قلنا: ولم قلت: إن عدم تمكُّنِه من تَرْكِه حالَ وقوعه يُخرِجُه عن كونه فِعْلاً له، أو يصيِّر ذلك الممكن الواقع واجباً وضدَّه مستحيلاً؟! فإنّ قدرة الله تعالى وعمله وإرادته إذا تعلقت بوجود شيء فهو في تلك الحالة لازم الوقوع، ولا يَخرُجُ ضِدُّهُ عن كونه ممكِناً وإلا لَمَا عَمَّتْ صفاتُ الباري تعالى، فإنها إنما تَعُمُّ باعتبار ما عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لا يوجد، أمّا ما وُجِدَ من الممكنات فهو متناهٍ، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

نَحْنُ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ لنَا محْبُوباً ولنَا مَبْغُوضاً، ثُمَّ إِنَّهُ لا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ شَيْءٍ محْبُوبٍ إنَّما كَانَ محْبُوباً لإِفْضَائِهِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، وأَنْ يَكُونَ كُلُّ مَبْغُوضٍ إنَّما يَكُونُ مَبْغُوضاً لإِفْضَائِهِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ؛ وإلّا لَزِمَ الدَّوْرُ أَوِ التَّسَلْسُلُ، وهُمَا بَاطِلانِ. فَوَجَبَ القَطْعُ بِوُجُودِ مَا يَكُونُ محْبُوباً لِذَاتِهِ لا لِغَيْرِهِ، وبِوُجُودِ مَا يَكُونُ مَبْغُوضاً لِذَاتِهِ لا لِغَيْرِهِ).

هذا واضح.

قوله: **(ثُمَّ إِنَّا لَمَّا تَأَمَّلْنَا الأَشْيَاءَ عَلِمْنَا أَنَّ المَحْبُوبَ لِذَاتِهِ هُوَ اللَّذَّةُ والسُّرُورُ ودَفْعُ الأَلَمِ والغَمِّ، وأَمَّا مَا يُغَايِرُ هَذِهِ الأَشْيَاءَ فَإِنَّهُ يَكُونُ محْبُوباً لإِفْضَائِهِ إِلَى أَحَدِ هَذِهِ الأَشْيَاءِ. وأَمَّا المَبْغُوضُ لِذَاتِهِ فَهُوَ الأَلَمُ والغَمُّ ودَفْعُ اللَّذَّةِ والسُّرُورِ، وأَمَّا مَا يُغَايِرُ هَذِهِ الأَشْيَاءَ فَإِنَّهُ مَبْغُوضٌ لِغَيْرِهِ).**

الفرق بين اللذة والسرور أنّ اللَّذة للبدن، والسرور للقلب، وكذلك الألم والغم يقابلانهما. وقد تقدم أن «**ابن سينا**» يزعم أنّ اللذة عبارة عن إدراك الموافق، وأنّ الألم عبارة عن إدراك المنافر. واعتراض عليه «**الفخر**» بأنه لا مانع أن يكون الإدراك ملازماً لهما، وليسا عين الإدراك. وبالجملة فاللذة والسرور والألم والغم أمور وجدانية، وما كان كذلك فهو غنيٌّ عن التعريف.

وقوله: «إنه لا محبوب ولا مبغوض لذاته إلا ذلك» تحكُّمٌ؛ فإنّ الحصر ليس بضروري، وما ذكره لم يُقِم عليه دليلا، ولا يكفيه في دعوى الحصر قوله: «إني لم أجد سوى ذلك» لِمَا علمت من ضعف الاستقراء، وقد قال الله تعالى في وصف من اجتباه: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، لا يمكن حمل محبة الله تعالى على شيء مما ذكره.

قوله: **(إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ المُقَدِّمَةَ فَاعْلَمْ أَنَّ مَذْهَبَنَا أَنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ ثَابِتَانِ فِي الشَّاهِدِ بِمُقْتَضَى العَقْلِ. وأَمَّا فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى فَهُوَ غَيْرُ ثَابِتٍ أَلْبَتَّةَ).**

اعلم أنّ «**المعتزلة**» و«**الكرامية**» و«**الإمامية**» قضوا بالتحسين العقلي شاهداً وغائباً، و«**الأشعرية**» قضت بنَفْيِ التحسين العقلي وتقبيحِه شاهداً وغائباً، واختار «**الإمام**» في «**البرهان**» ما اختاره «**الفخر**» ههنا وهو التفصيل بين الشاهد والغائب، فحَكَمَ بأنّ العقول تحسِّنُ وتقبِّحُ في الشاهد دون الغائب، وبناه على أنّ العقلاء إنما حسَّنوا وقبَّحوا باعتبار النَّفْعِ والضَّرِّ، وذلك يتحقق بالنسبة إلى البشر، وأمّا الباري تعالى فلا يتضرر ولا ينتفع، فاستوت الأفعالُ بالنسبة إليه، فلا يَحْسُن شيءٌ ولا يقبح في حقِّهِ باعتبار ذلك عقلاً.

وما حكمَا به من الحسن والقبح خارِجٌ عن محل النزاع بين «**الأشعرية**» و«**المعتزلة**»، فإن ذلك يرجع إلى الملائمة والمنافَرة، وهذه ليست قضية عقلية، وإنما هي قضية عرفية تختلف باختلاف الأمم والأعصار والأحوال، فإن المرء قد يستقبح من نفسه ما يستحسنه في بعض أحواله، فإن سَمَّوْا هذا القَدْرَ حُسْناً وقُبْحاً فلا ننازعهم فيه، فإن ذلك يرجع إلى الألقاب والتسميات. وكذلك إطلاقُ الحسن على كل صفة كمال، والقبح على كل صفة نقص، كقولهم: العِلْمُ حَسَنٌ بنوعه، والجهل قبيح بنوعه، وليس ذلك محل النزاع أيضاً. وإنما النزاع في تفسيره الحسن والقبح بأمر ثالث وهو كون الفعل بحال إذا فَعَلَهُ المكلَّفُ ثَبَتَ له الثوابُ والمدحُ من الله تعالى عاجلا وآجلا، وإذا تركه رُتِّبَ عليه الذمُّ والعقابُ عاجلاً وآجلا.

فـ«**المعتزلة**» تزعم أنها تتوصل إلى معرفة ذلك بمَحْضِ العقل تارةً، وتارة يثبتونه ضرورةً كإدراك حُسْنِ الصدق النافع وقُبْحِ الكذب الضار، وتارة يثبتونه بالنظر كحُسْنِ الصدق الضارِّ وقُبْحِ الكذب النافع، وتارة يَقِفُ العقلُ عن إدراكه إلا بإنباءٍ من الشرع كحُسْنِ صَوْمِ آخر يوم من رمضان، وقُبْحِ صوم أوَّلِ يوم من شوال، والشارع ﷺ مخبر عن حال المَحَلِّ، لا أنه أثبت فيه حُكْمًا، كالحكيم الذي يخبر أنّ هذا العقار حارّ أو بارد. والحسن والقبح عندهم يرجعان إلى صفات الأفعال.

ثم اختلفوا في تلك الصفات، فزعم بعضهم أنها صفات نفسية، وصار أكثرهم إلى أنها صفات تابعة للحدوث. والفرق عندهم بين الصفة النفسية والصفة التابعة للحدوث أنّ الصفة النفسية ثبتت للذات وجوداً وعدماً بناء على اعتقادهم شيئيَةَ المعدوم، والصفة التابعة للحدوث لا تثبت في العدم، وتتبَعُ وجودَ الذات في الخارج، كالتحيز للجوهر عندهم، وزعموا أنّ هذا القسم من الصفات والصفات النفسية معاً غنيان عن المقتضي.

والرَّدُّ على من يزعم أنّ الحسن والقبح من الصفات التابعة للحدوث بإبطال أصل هذا التقسيم، فإنّ وجودَ الجوهر وتحيُّزَه جائزان، فلو جاز ترجُّحُ التحيُّزِ من غير مرجِّحٍ لجاز ترجُّحُ الوجود من غير مرجِّحٍ.

وأمّا الرَّدُّ على من يزعم أنّها صفات نفسية فبأنّ صفات النفس لا يجوز افتراق المتماثِلَيْن فيها، والقَتْلُ ثانياً كالقتل ابتداءً، فإنّ ماهية الشيء لا تختلف بتقدُّمِ وجود مثلِه عليه، وأحدهما قبيح والآخر حسن. وإن زعم قائل أنها من صفات المعاني لزم قيامُ المعنى بالمعنى، فإنّ الأفعال معانٍ.

قوله: (**أَمَّا بَيَانُ أَنَّهُ ثَابِتٌ بِمُقْتَضَى العَقْلِ فِي الشَّاهِدِ فَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّ اللَّذَّةَ والسُّرُورَ ومَا يُفْضِي إِلَيْهِمَا أَوْ إِلَى أَحَدِهِمَا مَحْكُومٌ عَلَيْهِ بِالحُسْنِ مِنْ هَذِهِ الجِهَةِ بِمُقْتَضَى بَدِيهَةِ العَقْلِ**).

هذا ممنوع، بل ذلك يرجع إلى مَيْلِ الطبع، وحظُّ العقل فيه تمييزُه، فإذا ميَّزَهُ مالَ إليه الطبعُ.

قوله: (**وَأَنَّ الأَلَمَ والغَمَّ ومَا يُفْضِي إِلَيْهِمَا أَوْ إِلَى أَحَدِهِمَا مَحْكُومٌ عَلَيْهِ بِالقُبْحِ ووُجُوبِ الدَّفْعِ مِنْ هَذِهِ الجِهَةِ بِمُقْتَضَى الفِطْرَةِ الأَصْلِيَّةِ**).

والاعتراض عليه أنه إن عنى بالفطرة الأصلية ما جُبل عليه الحيوان من الميل إلى ما يتخيّل حصول اللذة به أو الألم فهذا مسلَّمٌ، ولا يدل ذلك على أنّ هذه القضية قضية

عقلية، وإن عنى به أنّ الحكم بحُسْنِه معلومٌ بضرورة العقل فممنوع، ولو سلِّمَ فالمختلَف فيه تفسيرُ الحُسْنِ والقُبْحِ بغير هذا التفسير.

قوله: (**إلّا إذَا صَارَتْ هَذِهِ الجِهَةُ مُعَارَضَةً بِغَيْرِهَا فَحِينَئِذٍ يَزُولُ هَذَا الحُكْمُ. مِثَالُهُ أَنَّ العِشْقَ وإِنْ كَانَ يُفِيدُ نَوْعاً مِنَ اللَّذَّةِ إلّا أَنَّ العَقْلَ يمْنَعُ عَنْهُ، وإِنَّمَا يَمْنَعُ عَنْهُ لاعْتِقَادِهِ أَنَّهُ يَسْتَعْقِبُ أَلماً وغَمّاً زَائِداً**).

يعني بهذا الاعتذار عن ملذوذاتٍ نَهَى الشرعُ عنها وأمورٍ ينْفُر الطبعُ منها أمَرَ بها، كما قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] وكقوله عزّ وجل: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩]، إلا أنه إذا قرَّرَ الحُسْنَ والقُبْحَ بهذا، وشرط فيه الخُلُوَّ عن المعارِض، وانتفاءُ المعارض لا سبيل إلى الجَزْمِ به، فتكون جميعُ أحكام العقل من التحسين والتقبيح مظنونة، و«**المعتزلة**» تدعي الجزم في الأحكام العقلية.

قوله: (**وَهَذَا يُفِيدُ أَنَّ جِهَتَيْ الحُسْنِ والقُبْحِ والتَّرْغِيبِ والتَّرْهِيبِ لَيْسَ إلّا مَا ذَكَرْنَاهُ**).

هذا القَدْرُ الذي ذكره أشار إليه «**الإمام**» لَمّا ادعى أنّا نُحسِّنُ ونقبِّحُ باعتبار النَّفْعِ والضرَر، قال: «وَعَلَى هذا لو قُدِّرَ ورودُ أمرٍ من الله تعالى بدون تعلُّقِ ثواب أو عقاب لم يَقْضِ العقلُ بوجوبه». وهذا أمرٌ خالَف فيه «**الإمامُ**» «**القاضي**» و«**الأشعرية**»، فإن قاعدتهم أنّ كل ثواب ونعمة من الله تعالى فَضْلٌ، وكل عقابٍ ونقمة منه عَدْلٌ، وثبوت جميع ذلك متعلِّقٌ بالتكاليف بقضية السَّمْعِ، لا بموجب العقل. ولو قُدِّرَ ورودُ الأمر الجازم بدون الثواب والعقاب لقضى العقلُ بوجوبه.

و«**الصوفية**» تقول: من يعبد الله تعالى على رجاء الثواب أو خوف العقاب فهو في مقام العوام، وقد قال ﷺ: «**نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه**»[1] أي: لو قُدِّرَ

---

(١) لا يعرف حديثا عن النبي ﷺ لا موفوعاً ولا موقوفاً، وبعضهم ينسبه لعمر رضي الله عنه، ولا يصح عنه أيضا. والله أعلم.

عَدَمُ الوعيد لم يَعْصِ اللهَ.

قوله: (**الثَّانِي: هُوَ أَنَّ القَائِلِينَ بِالتَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ الشَّرْعِيِّ فَسَّرُوا الحَسَنَ بِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ فِعْلِهِ حُصُولُ الثَّوَابِ، والقَبِيحَ بِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ فِعْلِهِ حُصُولُ العِقَابِ**).

هذا التفسير لا يرتضيه المحققون، بل الحَسَنُ عندهم: ما وردَ الثناءُ على فاعِله، أو الحَسَنُ: ما للعالِمِ بحالِه المتمكِّن من فِعْلِه أن يفعله. ويدخل في الأول فِعْلُ الله تعالى والواجب والمندوب، ويدخل في الثاني مع هذه الثلاثة المباح، والقبيحُ في مقابَلتهما بالتفسيرين، فحصولُ العقاب ليس من لازمِ الحسن والقبح على التفسيرين معًا، فإنّ الحسن ثابت في فِعْل الله تعالى على التفسيرين، وفي المباح على الثاني ولا ثواب ولا عقاب، وأمّا تعلُّقُ العقاب بالواجب والمحظور فإنما يثبت خَبَراً، لا من قضية العقل، وقد أخبر الله تعالى بأنه لا يعفو عن الكفار، وأن العفو عمّن سواهم مأمولٌ من الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨].

قوله: (**فَيُقَالُ لَهُمْ: وهَلْ تُسَلِّمُونَ أَنَّ العَقْلَ يَقْتَضِي وُجُوبَ الاحْتِرَازِ عَنِ العِقَابِ، أَوْ تَقُولُونَ: إِنَّ هَذَا الوُجُوبَ لا يَثْبُتُ إِلّا بِالشَّرْعِ؟**)

يعني وجوبَ التحرُّزِ عن العقاب لا يَثْبُت إلا بالشرع.

(**فَإِنْ قُلْتُمْ بِالأَوَّلِ**)

يعني بوجوب الاحتراز عقلاً.

(**فَقَدْ سَلَّمْتُمْ أَنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ في الشَّاهِدِ ثَابِتٌ بِمُقْتَضَى العَقْلِ. وإِنْ قُلْتُمْ بِالثَّانِي فَحِينَئِذٍ لا يَجِبُ عَلَيْهِ الاحْتِرَازُ عَنْ ذَلِكَ العِقَابِ إِلّا بِإِيجَابٍ آخَرَ**).

يعني شرعياً؛ لانحصار الإيجاب فيه.

(**وهَذَا الإِيجَابُ مَعْنَاهُ أَيْضاً تَرَتُّبُ العِقَابِ، وذَلِكَ يُوجِبُ التَّسَلْسُلَ في تَرَتُّبِ هَذِهِ**

العِقَابَاتِ، وهُوَ بَاطِلٌ. فَثَبَتَ أَنَّ العَقْلَ يَقْضِي بِالتَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ في الشَّاهِدِ).

الجواب عن هذه الشُّبْهَة أن يقال: ترجُّحُ الاحتراز عن جميع أنواع الضرَر عقاباً كان أو لوماً أو ذمّاً أو حَدّاً أو تعزيراً قضيةٌ عاديةٌ تستند إلى الطباع والجِبِلأت، وهي مركوزة في طباع الحيوانات بأسرها، ولكن كُلَّما كان التمييزُ أتمَّ كان الاحترازُ أبلغَ، فأكثر الحيوانات تنفُر من ذلك بناء على الحس والوجدان والتخيل، والعاقل من النوع الإنساني ينفر عنها باعتبار ذلك، وتزيد نفرته باعتبار التمييز العقلي الذي ينظر به في العواقب، فكان تحرُّزُه لذلك أتم. ولذلك تجد أكثر الناس خسارة أقلّهم نظراً في العواقب، فلأجل هذه القضية العادية يُرَاضُ الحيوان بذلك وتؤدَّبُ الأطفال به، والشارعُ أجرى الأحكام بناء على العادات، وأتى بمحاسن الشيم وجاء بمكارم الأخلاق وحثَّ العباد عليها، وربطها بما تميلُ النفوسُ إليه أو تنفر عنه طبعاً، فالرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ مؤدبون بآداب الله تعالى، قال ﷺ: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1] وقال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»[2] فجرى الشرعُ على المعتاد، وليس وجوب الاحتراز عن الضرر وجوباً عقليّا، فإنّ الواجبَ العقليَّ هو الذي لا يقبل الانتفاءَ بحال، أو ما يلزم من فَرْضِ نَفْيِه محالٌ، ولا شرعياً فيلزم التسلسل عليه، والله أعلم.



(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى؛ كتاب الشهادات؛ باب: بيان مكارم الأخلاق ومعاليها.

(٢) قال عنه الحافظ ابن حجر: أخرجه العسكري في الأمثال في أول حديث. سنده غريب، وقد سُئل عنه بعض الأئمة فأنكروا وجوده.

قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

في بَيَانِ أَنَّ العَقْلَ لا مَجَالَ لَهُ في أَنْ يَحْكُمَ في أَفْعَالِ الله تَعَالَى بِالتَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ.

اعْلَمْ أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّهُ لا مَعْنَى لِلتَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ إلّا جَلْبُ المَنَافِعِ ودَفْعُ المَضَارِّ).

وهو ما قرَّره وبنَى التحسين والتقبيح في الشاهد عليه، وهو معتقَدُ الخصوم، فقال:

(فَهَذَا إنَّمَا يُعْقَلُ ثُبُوتُهُ في حَقِّ مَنْ يَصِحُّ عَلَيْهِ النَّفْعُ والضَّرُّ، فَلَمَّا كَانَ الإلَهُ مُتَعَالِياً عَنْ ذَلِكَ امْتَنَعَ ثُبُوتُ التَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ في حَقِّهِ).

يعني بناء على هذه القاعدة.

قال: **(فَإِنْ أَرَادَ المُخَالِفُ بِالتَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ شَيْئاً سِوَى دَفْعِ المَضَارِّ وجَلْبِ المَنَافِعِ وجَبَ عَلَيْهِ بَيَانُهُ حَتَّى يُمْكِنُنَا أَنْ نَنْظُرَ أَنَّهُ هَلْ يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُ في حَقِّ الله تَعَالَى أَمْ لا. فَهَذَا هُوَ الحَرْفُ الكَاشِفُ عَنْ حَقِيقَةِ المَسْأَلَةِ).**

الاعتراض عليه ما سيأتي أنه لا يلزم من استحالة تعلق النفع والضرر به أن لا يتعلق بأفعاله بالنسبة إلى غيره. وما أجاب به عن ذلك سنبين ضعفه إن شاء الله تعالى.

قوله: **(ثُمَّ نَقُولُ: الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لا يُمْكِنُ إِثْبَاتُ الحُسْنِ والقُبْحِ في حَقِّ الله تَعَالَى وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ الفِعْلَ الصَّادِرَ عَنِ الله تَعَالَى إِمَّا أَنْ يَكُونَ وُجُودُهُ وعَدَمُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى عَلَى السَّوِيَّةِ أَوْ لا يَكُونُ، فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ فَقَدْ بَطَلَ التَّحْسِينُ والتَّقْبِيحُ).**

يعني أنّ التحسن والتقبيح يعتمدان رجحان الفعل أو الترك، والترجيحُ يناقض المساواة، فمَع التساوي لا حسن ولا قبح.

قوله: **(وَإِنْ كَانَ الثَّانِي لَزِمَ كَوْنُهُ نَاقِصاً لِذَاتِهِ مُسْتَكْمَلاً بِذَلِكَ الفِعْلِ، وذَلِكَ في حَقِّ الله تَعَالَى مُحَال).**

الاعتراضُ أنّا لا نسلِّمُ أنه إذا كان فِعْلُه لأمرٍ أولى من تَرْكِه أو تَرْكُه أولَى من فعله أن يكون ناقصاً بذاته، والمانع أن يقال: إن كماله في ذاته يوجِبُ وجودَه؟! وكمالُه في صفاته بعمومها وقِدَمِها واستغنائها، وكمالُه في أفعاله بصدور الأفعال منه على الوجه الأتم والنِّظام الأكمل، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] وقال عزّ وجل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]. ونحن وإن قلنا إنه تعالى لا يفعل لأجل الداعي فلا نمنع اشتمالَ أفعاله على حِكَم، وكل ذلك من كمال الفعل، ولا يلزم من ذلك أن يكون ناقصاً لذاته، تعالى الله عن ذلك.

قوله: (**فَإِنْ قَالُوا: إِنَّ وُجُودَهُ وعَدَمَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ عَلَى التَّسَاوِي، إِلّا أَنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُهُ لِإِيصَالِ النَّفْعِ إِلَى العَبْدِ. فَنَقُولُ أَيْضًا: إِيصَالُ النَّفْعِ إِلَى العَبْدِ وعَدَمُ إِيصَالِهِ إِلَيْهِ إِنِ اسْتَوَيَا فَقَدْ بَطَلَ الحُسْنُ والقُبْحُ**).

هذا مُسلَّم.

قوله: (**وَإِنْ لَمْ يَسْتَوِيَا فَقَدْ عَادَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّهُ نَاقِصٌ لِذَاتِهِ مُسْتَكْمِلٌ لِغَيْرِهِ، وهُوَ مُحَالٌ**).

جوابُه مَنْعُ استلزام الكمال في الفعل النَّقْصَ بالذات كما تقدم. والغَرَضُ من هذا بيانُ ضعف ما تمسك به على «المعتزلة»، وإن كنا لا نوقف فعل الله تعالى على حصول نفع أو دفع ضرر للعبد.

قوله: (**الحُجَّةُ الثَّانِيَةُ: إِنَّ العَالَمَ مُحْدَثٌ، فَكَانَ حُدُوثُهُ مُخْتَصّاً بِوَقْتٍ مُعَيَّنٍ لا مَحَالَةَ، فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الوَقْتُ مُسَاوِياً لِسَائِرِ الأَوْقَاتِ مِنْ جَمِيعِ الوُجُوهِ فَقَدْ بَطَلَ تَوْقِيفُ أَفْعَالِ الله عَلَى الحُسْنِ والقُبْحِ**).

هذا مُسلَّم.

قوله: (**وَإِنِ اخْتَصَّ ذَلِكَ الوَقْتُ بِخَاصِّيَّةٍ لِأَجْلِهَا وقَعَ الإحْدَاثُ فيهِ لا في غَيْرِهِ، فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الخَاصِّيَّةُ إِنَّمَا حَصَلَتْ فيهِ بِتَخْصِيصِ الله تَعَالَى ذَلِكَ الوَقْتَ بِهَا عَادَ البَحْثُ الأَوَّلُ، وإِنْ كَانَ اخْتِصَاصُ ذَلِكَ الوَقْتِ بِتِلْكَ الخَاصِّيَّةِ لِذَاتِهِ وعَيْنِهِ فَحِينَئِذٍ يَجُوزُ كَوْنُ الوَقْتِ المُعَيَّنِ سَبَباً لِحُدُوثِ الحَادِثِ المَخْصُوصِ، فَإِذَا جَازَ ذَلِكَ فَقَدْ بَطَلَ الاسْتِدْلالُ بِحُدُوثِ الحَوَادِثِ عَلَى الصَّانِعِ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ المُؤَثِّرُ فيهَا هُوَ الأَوْقَاتُ**).

الاعتراض أن نقول: ما المانع أن يكون اختصاصُ ذلك الوقت دون غيره لأن الله تعالى عَلِمَ أنه إذَا وُجِدَ ذلك الحادث فيه تَبِعَ وجودَه حكمةٌ لا توجد في غيره؟! وتلك الحكمة ليست من مجرد الوقت، بل بإضافة الفعل إلى الوقت، ولا هي خاصية الوقت قبل إيجاد الفعل ليقال إنها كافية في إيجاد الفعل مغنية عن المؤثر، إذ لا سبق لحدوثها، فيستدعي اختصاصها بذلك الوقت معنى حادثاً فيتسلسل، بل السبق في ذلك في العلم كسبق سائر العلل الغائية في حقنا، فإنها سابقة في العلم متأخرة عن الأثر. وقد بينا أنّ الغرض من إيراد مثل بيان ضعف ما تمسك به على «المعتزلة»، لا تصحيح مذهبهم.

قوله: (**الحُجَّةُ الثَّالِثَةُ: إِنَّهُ تَعَالَى عَلِمَ مِنَ الكُفَّارِ والفُسَّاقِ أَنَّهُمْ يَكْفُرُونَ ويَفْسُقُونَ، فَكَانَ صُدُورُ الإِيمَانُ والطَّاعَةُ مِنْهُمْ مُحَالاً. ثُمَّ إِنَّهُ أَمَرَهُمْ بِالإِيمَانِ والطَّاعَةِ، وهَذَا الأَمْرُ لا يُفِيدُهُمْ إِلّا اسْتِحْقَاقَ العَذَابِ. فَثَبَتَ أَنَّ تَوَقُّفَ أَفْعَالَ الله تَعَالَى وأَحْكَامَهُ عَلَى الحُسْنِ والقُبْحِ بَاطِلٌ**).

هذا الوجه من أقوى ما يحتج به «المعتزلة». ولقائل أن يقول: لم قلت: إنه إذا لم تظهر في ذلك حكمة بالنسبة إلى المكلَّف المعيَّن إنّه يلزم عروُّهُ عن الحِكمَة مطلقاً من كل وجه؟! وكيف لنا بالحكم بذلك مع وقوف عقولنا عن أمور أظهر الله تعالى فيها حِكَماً لم نقف عليها، كما بيَّن الله تعالى للكليم من التصرفات التي أبداها «الخَضِر» وأنكرها موسى عليهما السلام، وأنبأه «الخضر» بها مما آتاه الله تعالى من العلم اللدني بأمور لم تخطر له ببال، وأيضا

من ذلك أمر موسى عليه السلام في بيان القاتل بذبح بقرة يضرب ببعضها القتيل، موصوفة بصفات لا يمكن تحصيلها إلا بملئ مَسْكِها ذهباً لإرادة إغناء ولدٍ أبرَّ أحد أبويه، وكيف لنا بالاطلاع على سرِّ القَدَر والله تعالى يقول: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]. والله تعالى المسؤول أن يفهمنا عنه، ويوفِّقنا لحُسْنِ الأدب معه.



قوله: (المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:

في أنَّ اللهَ تَعَالَى مُرِيدٌ لِجَمِيعِ الكَائِنَاتِ).

الكلام في هذه المسألة يتعلق بثلاثة أطرف:

* **الأول**: نَقْلُ المذاهب.

* **والثاني**: إقامة الدلائل على مذهب «**أهل الحق**».

* **والثالث**: ذِكْرُ شُبَهِ المخالفين والجواب عنها.

أمّا نَقْلُ المذاهب: فمذهب «**أهل الحق**» أنّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات، مخترَعة كانت أو مكتسَبة، خيرِها وشرِّها، حلوِها ومرِّها. واختلفوا في جواز إطلاق ذلك على وجه التفصيل، فمَنَعَ منه بعض أصحابنا وقالوا: لا يطلق أنه مُريد للكفر والفواحش لأنّ إرادته تطلق ويراد بها الرضا، فيُوهِمُ إطلاقُ ذلك أنّ الله تعالى يرضي الكفرَ والفواحشَ بمعنى أنه يمدَحُ فاعِلها ويثيبه عليها، وإنما يقال: إن الله تعالى مُريد لكل شيء. قالوا: ورُبَّ شيء يطلق جملة ولا يطلق تفصيلاً، كما تقول: إن الله تعالى خالِقُ كل شيء، فدخل فيه القردة والخنازير، ولا يقال: يا خالِقَ القردة والخنازير. ونقول: كل شيء لله تعالى، نَعْنِي مُلْكاً، كما قال تعالى: ﴿ أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس: ٥٥]، ولا نقول: ألا إن لله الزوجة والولد، وإن أريد بذلك إضافة المُلْكِ لِمَا فيه من الإيهام.

وذهب الشيخ «**أبو الحسن الأشعري**» وجماعة إلى صحة الإطلاق تفصيلاً وجملة، قالوا: وقد قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقال موسى عليه السلام: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ ﴾ [الأعراف: ١٥٥].

وقال بعض المتأخرين: يصح أن يقال: أراد بالكافر الكُفْرَ، ولا يقال: أراد منه الكفر، لأنّ الثاني يُشعِرُ بالرضا، دون الأول.

وأمّا «**المعتزلة**» فالأفعال عندهم تنقسم إلى ما هو فِعْلُ الله تعالى، وإلى ما هو فِعْلُ العباد. فأمّا فعل الله تعالى فينقسم عند «**البصريين**» إلى إراداتٍ ومُرادات، فأمّا الإرادات فلا تُرَادُ عندهم، فيخرج من هذا أنّ شطر أفعال الله تعالى غيرُ مرادةٍ له لأنّ لكل مراد عندهم إرادةٌ حادثة يتقدم وجودُها عليه بزمن، وأمّا ما عدَا الإرادات من أفعاله تعالى فإنه مريدٌ لها على الحقيقة.

وأمّا «**النجار**» فقد فسَّر كونه تعالى مريداً بأنه غير مغلوب ولا مستكرَه، فهو نافٍ لكونه مريداً حقيقة. وكذلك «**الكعبي**» فإنه فسر كونه مريداً لأفعال نفسه بأنه فاعلها، وأمّا أفعال العباد فكل مأمور به أمرَ إيجابٍ أو ندبٍ فالله تعالى مريد لفعله، امتُثل أو لم يُمتثَل، وإن كان واجباً فهو كارِهٌ لتَرْكِه أيضاً.

وجوّز «**البصريون**» تقدم إرادة ذلك على فعله بأزمنةٍ. وأمّا ما كان منهياً عنه نَهْيَ تحريمٍ أو تنزيهٍ فاللهُ تعالى مُريد لتَرْكِه، وإن كان تحريماً فهو كارِهٌ لِفعْلِه، ويصح تقدم تلك الإرادة عليه بأزمنة. وأمّا المباح وأفعال غير المكلَّفين قالوا: فالله تعالى ليس مريداً لها ولا كارهاً.

واختلفوا في الأفعال الصادرة من الصبي التي لو وُجد مثلها من المكلَّف لوُصِفت بالحسن والقبح هل توصف بالحسن والقبح؟ فقال بعضهم: لا توصف بذلك لأنها لو وصفت بذلك لكانت مرادة لله تعالى أو مكروهة له، وذلك يستلزم كون الصبي مكلَّفاً. وزعم بعضهم أنها توصف بالحسن والقبح، ولا تكون مراده لله تعالى ولا مكروهة، قالوا: لأن الحسن والقبح صفة لذات الحَسَن والقبيح، فلا يختلف بصدوره من الصبي أو البالغ المكلَّف.

الطرف الثاني: في إقامة الحُجَج على أنه مريد لجميع الكائنات. وقد تمسك أصحابنا على ذلك بحجج عقلية وسمعية، وأقرب ما ذكروه بناء على هذه المسألة على ما سَبَق بيانُه من أنه تعالى خالِقُ كل شيء، فيكون مريداً لكل شيء.

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَصْدُرُ مِنَ العَبْدِ فَالمُؤَثِّرُ فيهِ مَجْمُوعُ القُدْرَةِ والدَّاعِي عَلَى سَبِيلِ الإيجَابِ، وخَالِقُ تِلْكَ القُدْرَةِ والدَّاعِيَةِ هُوَ اللهُ تَعَالَى، ومُوجِدُ السَّبَبِ المُوجِبِ مُرِيدٌ لِلْمُسَبَّبِ، فَوَجَبَ كَوْنُهُ تَعَالَى مُرِيداً لِلْكُلِّ**).

اعلم أن هذا الوجه لو سُلِّمَت صحةُ مقدماته فإنما ينتج أنه مريدٌ لِمَا يصدر من العبد خيراً كان أو شرّا، ولا ينتج أنه مريد لجميع الكائنات كما ادعى، وكأنه يقول: إذا قام الدليل على أنه مريد لجميع أفعال العباد، وقد سلَّمت «**المعتزلة**» أنه مريد لأفعال نفسه، لزم أن يكون مريداً للكل.

ويَرِدُ عليه أنّ «**البصريين**» أثبتوا لله تعالى إراداتٍ حادثة غير مرادةٍ، فلم يُثبِت له العمومَ ببرهان ولا باتفاق، كيف وموافقة بعض الخصوم لا تفيد صحةَ العَقْدِ؟!.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ حَصَلَ مُرَادُ العَبْدِ ولَمْ يَحْصُلْ مُرَادُ الله تَعَالَى لَكَانَ اللهُ تَعَالَى مَغْلُوباً والعَبْدُ غَالِباً، وهُوَ مُحَالٌ**).

هذه الحجة ممّا اعتمد عليها الأصحاب، وتقريرها بأن المقطوع به عند ذوي الألباب أن نفوذ الإرادة ممّا يُتمدَّحُ به، وعدم نفوذِها من أمارات النقص والقصور، وهذا هو الحَرْفُ المعتمَد عليه في بيان الوَحدانية لله تعالى، فكل فِعْلٍ أقدَرَ اللهُ العبدَ عليه فيجب وصْفُه تعالى بالاقتدار عليه قبل خَلْقِ القدرة للعبد عليه؛ لأن كل ممكن قبل الوجود لو لم يَستنِد قَبولُ وجودِه إلى قادرٍ لأدَّى إلى استحالة ما عُلِمَ جوازُه. فإذَا كان الباري تعالى قادِراً عليه قبل خَلْقِ قدرة العبد عليه وجَبَ استمرارُ وصْفِه بذلك، فعند فعل العبد لضدِّه إذَا فُرِضَ كون ذلك الضدِّ مراداً لله تعالى، وهو الإيمان والطاعة مثلاً، والعبد مريد للكفر والفواحش، ويقع مراد العبد ولا يقع مراد الله تعالى، كان ذلك غاية النقص والقصور، تعالى الله عن ذلك. كيف ومعظم الأفعال الواقعة من العباد إذا كانت على خلاف ما يريدُه الله تعالى وعلى

وفق ما يريد الشيطان كان الشيء الواقع في مُلْكِهِ خلاف مراده هو الأكثر؟! ولو فرض ذلك في حق زعيم قرية لحُكِمَ بنَقْصِه، فكيف سوغ تقدير ذلك في حق ملك الملوك سبحانه؟!.

قوله: (**فَإِنْ قَالُوا: إِنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ الإِيمَانَ فيهِ بِالإِلْجَاءِ**).

يعني: فإذا كان قادراً على إلجاء العبد لِمَا يُريدُ فلا يوصف بالقصور، بخلاف أحد الإلهين فإنّه لا يقدر على إلجاء الثاني لِمَا يريدُه.

قوله: (**فَنَقُولُ: هَذَا ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا أَرَادَ مِنْهُ الإِيمَانَ الاخْتِيَارِيَّ، وإِنَّهُ قَادِرٌ عَلَى تَحْصِيلِ الإِيمَانِ فيهِ عَلَى سَبِيلِ الإِلْجَاءِ، وهَذَا غَيْرُ ذَلِكَ، فَيَلْزَمُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى عَاجِزٌ مَغْلُوبٌ عَنْ تَحْصِيلِ مُرَادِهِ، وإِنَّ العَبْدَ غَالِبٌ قَاهِرٌ، وهُوَ مُحَالٌ**).

ما ذكره لازم لـ«**المعتزلة**» على قواعدهم، فإنهم قالوا: إن المكرَه على الشيء لا يصح تكليفُه به، وكلُّ فِعْل أقدَر اللهُ تعالى العبد عليه فلا يكون مقدورًا لله تعالى وإلا لَزِم وقوعُ مقدورٍ بين قادرين، فعلى هذا يكون ما يلجئهم إليه غير ما طلبَه منهم، فإن الذي كلَّفَهم به إيمانٌ اختياريٌّ لهم، والذي يَقْدِرُ عليه إيمانٌ لا يوصفون بالاقتدار عليه، فلم يتَّجِه لهم عذرٌ عن ما أُلزِمُوه.

قوله: (**الثَّالِثُ: إِنَّهُ تَعَالَى عَلِمَ مِنَ الكُفَّارِ أَنَّهُمْ يَمُوتُونَ عَلَى الكُفْرِ، وعَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ العِلْمَ مَانِعٌ لَهُمْ مِنَ الإِيمَانِ، وعَلِمَ أَنَّ قِيَامَ المَانِعِ يَمْنَعُ الفِعْلَ، فَعِلْمُهُ بِكَوْنِهِ في نَفْسِهِ مُمْتَنِعاً يَمْنَعُهُ مِنْ إِرَادَتِهِ، فَثَبَتَ أَنَّ اللهَ لا يُرِيدُ الإِيمَانَ مِنَ الكُفَّارِ**).

والاعتراض عليه: لا نسلِّم أنّ تعلُّقَ العلم بعدم وقوع الفعل الممكن يصيِّرُه ممتنعاً، فإنّ العلم من الصفات التي تتعلق ولا تؤثِّر، بدليل تعلقه بالواجب والممتنع، وإذا كان لا يؤثِّرُ فلا يَقْلِبُ الممكنَ ممتنعاً. ولأن حقيقة الممكن: ما يقبل الوجود والعدم، وتعلُّقُ العلم بعدم وقوعه لازمُه أنه لا يقع، لا نَفْيُ صحة وقوعه. ويحقق ذلك عمومُ تعلق قدرة الله

تعالى بما لا يتناهى، وإنما تتعلق بما لا يتناهى لتعلقها بما علم الله تعالى أنه لا يوجد من الممكنات.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأنّ علم الله تعالى بأنه لا يقع لازمٌ عن تعلق إرادتِه لوقوع ضدِّه، فلو أرادَه ـ والحالة هذه ـ لزم إرادةُ وقوع الضدين معاً، فيكون مستحيلاً لغيره. وكل واحد من الضدين وإن وُصِفَ بكونه مراداً فإنما يكون على وجه البَدل، لا على وجْهِ الاجتماع، كما يقال: الماهية قابلة للوجود والعدم في كل زمان لا بصفة المعيَّة، بل على البدَل. وعمومُ تعلق إرادة الباري تعالى بكل ممكن المعنيُّ به أنه لو أراد إيجاده، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

وقد تمسك الأصحاب من السمع في أصل المسألة بآي كثيرة مصرِّحة بإسناده كل ممكن إلى مشيئة الله تعالى، منها قوله عزّ وجل: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥]. وقد أجمع المفسرون على أنّ المقصود من مضمون هذه الآي وأمثالها التمدُّحُ، ولا يتحقق التمدح إلا ببقائها على العموم.

وممّا تمسك الأصحاب به إجماعُ سلف الأمة وخَلَفِها على قولهم: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن». والمعتزلي يقول: ما شاء العبد كان، وما شاء الله لم يكن.

فإن قالوا: ما تمسكتم به من النصوص معارَض بنصوص أُخَر، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، فلو كان الكفر مراد الله لكان مرضيّا له. وبقوله

تعالى: ﴿مَآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]. وردَّ على الكفار في قولهم: ﴿لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ولو كان ذلك حقًّا لَمَا وبَّخهم وذمهم بذلك. وبقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

والجواب: أمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧]، فالجواب عنه من وجهين:

* **الأول**: أنّا وإن سلَّمنا أنّ الرِّضا يرجع إلى الإرادة، إلا أنه ليس هو مطلق الإرادة، بل إرادة مخصوصة وهي إرادةُ الثواب والإنعام، وهذا كالسخط فإنه إرادة مخصوصة وهي إرادة العقاب والانتقام.

* **الثاني**: أنّا نقول: العباد في الآية مذكورون بإضافة التشريف، وذلك يخص المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦].

وأمّا قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، فسبب نزولها أن قريشًا كانوا إذا أصابهم خصب قالوا: هذا من عند الله، وإذا أصابهم جَدْب قالوا: هذا شؤم دعوة محمد ﷺ، فرَدَّ الله عليهم بقوله جل وعلا: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ [النساء: ٧٨]، ثم قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٩]، أي بمجرد فضل الله، ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] أي بسبب جريمة اقترفتها، ونظيره قوله تعالى في قوم موسى: ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمۡ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١].

وأمّا رَدُّهُ تعالى على الكفار قولَهم: ﴿لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] وتوبيخُه لهم فلأنهم إنما ذكروه استهزاء بما سَمِعوه من أرباب الشرائع، بدليل قوله

تعالى: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أجاب الأصحاب عنها بإنها مخصوصة، أو بأنّ المراد باللام لامُ الصيرورة، كقوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]. وأقرب من ذلك أن خَلْقَ الله تعالى الشيءَ للشيءِ وتهيئته له لا يلزم منه حصولُ ذلك الشيء، فمعنَى خَلقهم للعبادة إنه هيأهم لها بإكمال عقولهم وسلامة بنيتهم واستعدادها لقبول وقوع ما كلَّفهم به من الطاعات، كما يقال: إن الخيل مخلوقة للكرِّ والفرِّ، والإبل للحَمْلِ، والبقر للحَرْث، وأمثال ذلك ولا يلزم منه وقوع ما خُلِقَت له ولابد.

قوله: (**وَاحْتَجُّوا بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَ الكُفَّارَ بِالإيمَانِ، والأمْرُ يُوَافِقُ الإرَادَةَ**).

يعني أنّ كل مأمور مراد للآمر.

قوله: (**وَأَيْضًا فِعْلُ المُرَادِ طَاعَةٌ، فَلَوْ أَرَادَ اللهُ تَعَالَى الكُفْرَ مِنَ الكُفَّارِ لَكَانَ الكَافِرُ مُطِيعًا بِكُفْرِهِ**).

يعني: وهو خلاف الإجماع.

قوله: (**وَلِأَنَّ إِرَادَةَ السَّفَهِ سَفَهٌ**).

يعني: واللازم منفِيٌّ، فالمزوم مثله.

قوله: (**وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ أَنَّكُمْ تَقُولُونَ: الإِرَادَةُ عَلَى وفْقِ الأَمْرِ لا عَلَى وفْقِ العِلْمِ**).

صوابه أن يقول: الأمرُ على وفق الإرادة كما ذكروه، فإن إرادة الله تعالى أعم مما أمر به، فإنه مريد لأفعاله.

قوله: (**وَنَحْنُ نَقُولُ: الإِرَادَةُ عَلَى وفْقِ العِلْمِ لا عَلَى وفْقِ الأَمْرِ**).

صوابه أيضاً بالعكس، فإن العلم بالواقع تابعٌ لإرادة الوقوع، وإن كان تعلُّق

الإرادة بالشيء يستدعي سَبْقَ العِلْمِ بماهيته، إلا أنّ الوجهين متغايران في شرط التعلق، وإن كان عِلْمُه تعالى واحداً، لكن التقدم والتأخر في الوجود، والتقدم تقدُّمٌ بالذات ـ وإن كانتا معاً في الوجود ـ كتقدُّمِ حركة الإصبع على حركة الخاتم وإن كانتا معًا في الزمان والوجود.

قوله: (**وَقَوْلُنَا أَوْلَى لِأَنَّ العِلْمَ لا يَبْقَى عِلْماً إِذَا لَمْ يُوجَدْ مَعْلُومُهُ. أَمَّا الأَمْرُ فَإِنَّهُ لا يَلْزَمُ زَوَالُهُ عِنْدَ عَدَمِ الإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ. فَثَبَتَ أَنَّ قَوْلَنَا أَوْلَى**).

والتحقيق في الجواب: لا نسلِّمُ أنّ كل مأمورٍ مرادٌ. وبيانُ انفكاكه عن الإرادة بالوجوه المذكورة في إثبات الكلام النفسي.

قوله: (**وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ الطَّاعَةَ عِبَارَةٌ عَنِ الإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، لا بِالْمُرَادِ**).

يعني أنّ «**الأشعرية**» تفسِّرُ الطاعة بموافقة الأمر، والأولى أن يقال: الطاعة موافقة الطلَبِ، فإنّ الطاعة كما تتحقق بامتثال المأمور به قد تكون بتَرْكِ المنهيِّ عنه. فإذا قلنا: موافقة الطلب، عمَّ المأمور والمنهي.

و«**المعتزلة**» تزعم أنّ الطاعة موافقة الإرادة لاعتقادهم نَفْيَ الكلام النفسي، وأنّ الموجود في النفس حالة الاقتضاء إنما هو إرادة وقوع المكلَّف به.

قوله: (**وَهَذَا أَوْلَى لِأَنَّ الأَمْرَ صِفَةٌ ظَاهِرَةٌ، والإِرَادَةُ صِفَةٌ خَفِيَّةٌ**).

يعني: ونسبة الموافقة إلى ما هو ظاهر أولى لأنّ الخفي مغيَّبٌ عنّا.

والجواب الحق أنّا قد حققنا تقرُّرَ الأمر والطلبِ بدون الإرادة، فبطل قولهم: إنّ الطاعة في باب التكليف موافقة الإرادة، بل موافقة الطلب.

قوله: (**وَعَنِ الثَّالِثِ أَنَّهُ بِنَاءٌ عَلَى جَرَيَانِ حُكْمِ التَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ في أَفْعَالِ الله تَعَالَى، وقَدْ أَبْطَلْنَاهُ**).

إطلاقه أن التحسين لا يجري في أفعال الله يُوهِمُ أنها لا توصف بحُسْنٍ ألبتة، ولا نزاع في أن أفعال الله تعالى حسنة، وإنما النزاع في تفسير الحسن المنسوب إليها هل يرجع إلى اشتمالها على حِكْمَة ترجع إلى العبد كما تقول «**المعتزلة**»، أو أنّ الحسن ما ورد الثناءُ على فاعله، أو ما لفاعله أن يفعله. وأفعال الله تعالى حسنة عندنا بهذين التفسيرين، ولا يتوقف وقوعها منه عندنا على التفسير الأول. وتقدير خلوها عن ذلك لا يخرجها عن كونها حسنة، فالأفعال إذًا كلها حسنة بالنسبة إليه، وحُسْنُها بالنسبة إلى العبد باعتبار كونها مأمورًا بها، وقُبْحُها باعتبار كونها منهيًا عنها، وهذا الوجه يختص بالعبد، كما يسمى الفعل بالنسبة إليه طاعة ومعصية.

تتمة لهذه القاعدة:

اختلف «**المعتزلة**» و«**الأشعرية**» في تفسير ألفاظ، منها: الهدى، والضلال، والختم والطبع، والتوفيق، والخذلان، والأجل والرزق. والقرآن الكريم مشتمل على نسبة الهداية والإضلال إلى الله تعالى في آي كثيرة، و«**الأشعرية**» تفسر الهدى بالتوفيق: وهو خَلْقُ القدرة على الطاعة، والإضلالَ بالخذلان: وهو خَلْقُ القدرة على المعصية. وعندهم أن القدرة على أحدهما ليست قدرة على الآخر.

و«**المعتزلة**» تزعم أنّ القدرة صالحة للإيمان والكفر، ففسّروا الهدى بإكمال العقل وإرسال الرُّسُل وخَلْقِ الألطاف، والتوفيقَ بخَلْق كل ما يقرب للإيمان ولا يوجبه.

ونحن لا ننكر أنّ الهدى ورَد في القرآن بهذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، لكنا نقول: إنه تعالى كما يُنسَب إليه ذلك وورَد القرآن به، فيُنسَب إليه أيضاً بالمعنى الذي ذكرناه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥]، فأثبتت الدعوة عامة والهداية خاصة، وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾

[القصص: ٥٦]، فهذه الهداية المنفية عن الرسول ليست الدعوة، فإنها ثابتة، وإنما المنفيُّ خَلْقُ التوفيق للإيمان.

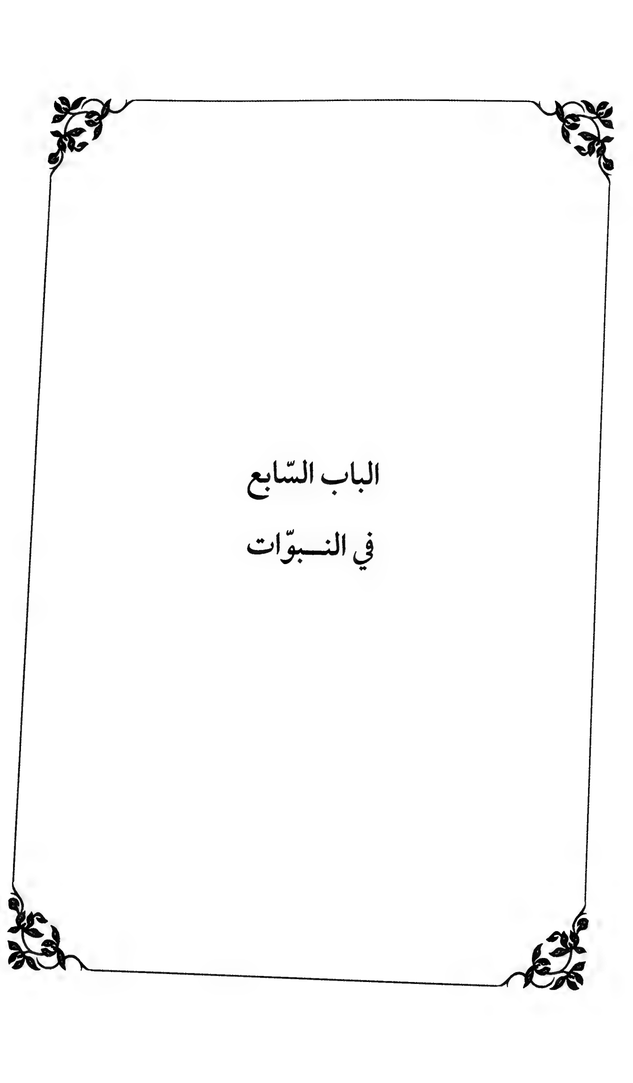
قالوا: والإضلال يرجع إلى نسبتهم إلى الضلال. وهذا التأويل لا يصح، فإن الله تعالى تمدح بذلك، ونسبتهم إلى الإضلال لا يختص به تعالى.

وأمّا الخَتْم والطَّبْع فيرجع عند «**الأشعرية**» إلى خَلْقِ صفةٍ في القلب لا يُتمكَّنُ معها من الإيمان. و«**المعتزلة**» تنفي هذا التفسير لأن بقاء التكليف معه يكون تكليفاً بما لا يطاق، وهم يأبونه، فقالوا: معناه أن الله تعالى لمّا كلَّف بعض الكفار ومكَّنهم من الإيمان، فمن عاند واستكبر كان من عقوبته خَلْقُ سمةٍ في قلبه تَعْرِفُه الملائكةُ بها. وهذا لا ينجيهم مع بقاء التكليف واستمراره عليهم بعد خَلْقِ الخَتْمِ والطَّبْعِ.

وأمّا الأجل فهو عند «**الأشعرية**» مدة الحياة، ومن مات ماتَ بأجله. وزعمت «**المعتزلة**» أن من قُتِل مظلوماً لم يمت بأجله لأن الله تعالى نهى عن ذلك، وهو لا يريده. وهذا أصل قد أبطلناه، وقد حققنا أنّ الله مُريدٌ لكلِّ ممكن.

وأمّا الرزق فقالت «**الأشعرية**»: هو ما يُنتفَع به، حلالاً كان أو حراماً. وخصَّت «**المعتزلة**» اسمَ الرزق بالحلال المملوك. وأُلزِمُوا أنّ من لم يغذِّه أبواه بحلال ولم يتناول مدةَ عمره حلالاً أن لا يكون اللهُ رازقاً له، ولا البهائم لأنها غير مالِكة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] والله أعلم.





الباب السّابع

في النــبوّات

البَابُ السَّابِعُ
فِي النُّــــبُوَّاتِ

قوله: (البَابُ السَّابِعُ: فِي النُّبُوَّاتِ).

اعلم أن النُّبُوَّة ليست صفة ذاتية للنبيِّ ـ كما صار إليه «**الكرامية**» ـ؛ لاستوائه مع الخَلْقِ في نوعِ البشرية[1]، ولا مكتَسَبة كما صار إليه «**الفلاسفة**» حيث قالوا: إنها ترجع إلى التخلِّي من الأخلاق الذميمة والتحلِّي بالأخلاق الكريمة إلى أن يَصِل إلى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره[2]. وإنما ترجع إلى اصطفاء عَبْدٍ بالوحي إليه[1]؛ قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ

---

(١) الدسوقي: يستحيل اختصاص بعض أفراد النوع بأمر ذاتي كالناطقية للإنسان؛ لاستواء أفراد النوع جميعا في الحقيقة وولوازمها. ومما يردّ على الكرامية قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠] فأثبت لنفسه البشرية والتمييز بالوحي، وهو أمر عارض جائز خصَّصه الله به دون سائر الأفراد، لا ذاتي كما زعم الكرامية ومن تابعهم. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

(٢) قال الشيخ أبو العباس أحمد المنجور: هذا الكلام يوهم أن النبوة عندنا هي النبوة عند الفلاسفة لأنه جعل قولهم خلافا لقول أهل الحق، ومن شرطه اتحاد الموضوع، وليس بخلاف. والنبوة التي زعم الفلاسفة أنها تكتسب بالرياضة ـ وهي التخلية والتخلية ـ هي صفاء مرآة القلب وجلاوته إلى أن يتهيأ لما لا يتهيأ لإدراكه غيره. ونحن نقول باكتساب هذا المعنى، لكن لا نسميه نبوة. والنبوة عندنا هي اختصاص بشر بسماع وحي من الله، بواسطة ملك أو دونه. ولا شك في عدم اكتسابها بهذا المعنى. فلم نختلف معهم في الاكتساب وعدمه، فليس إذن بخلاف معنوي، إذ من شرطه أن يَرِدَ الإثباتُ والنفيُ على شيء واحد، وإنما هو اختلاف راجع إلى التسمية، أي أن النبوة اسم لماذا؟ فنحن لا نسمي ما وصفوه بالنبوة فلذا لا نقول بالاكتساب، وكذلك هم لا يسمون ما وصفنا باسم النبوة فلذا لا يقولون =

يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٥] وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠] فأثبت التسوية في البشرية وميّزَ نَفْسَه ﷺ بالوحي. فإن أُمِرَ مع ذلك بتبليغ الوحي كان رسولاً، كما قال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [المائدة: ٦٧].

وميّز «**الزمخشري**» الرُّسُلَ من الأنبياء بأنّ الرُّسُل أصحابُ الكتب والشرائع، والنبيِّين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع أنّهم يوحى إليهم، كما قال تعالى:

= بعدم الاكتساب. بل هم نافون للوجه الذي نقوله في النبي من مخاطبة الملَك له حقيقةً وأن ذلك موجود في الخارج، ويزعمون أن الصورة التي تخاطب النبي لا وجود لها في الخارج، وإنما هي من أفاعيل الخيال. قالوا: والذي يراه في النوم واحد منا من أشخاص تحدثه وتخاطبه، ولا وجود لتلك الأشخاص في الخارج، وإنما هي شيء متخيل، فعلى زعمهم يحدث للنبي في اليقظة ما يحدث للواحد منا في النوم. هذا مذهبهم. ولا شك أنه كفر وإنكار لما عُلِم من الدين بالضرورة. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

(١) **قال الإمام أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه** : إن الرسالة غير متعلقة بكسب للرسول، ولا هي مختصة بسبب يرجع إليه، بل هي ابتداء فضل وكرامة من الله عزّ وجل، يخص بها من يشاء من خلقه، كما يقول تبارك وتعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ﴾ [البقرة: ٢٦٩] قال عبد الله بن مسعود: هي النبوة والرسالة. (مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، ص١٨١).

الإيجي: وهذا الذي ذهب إليه أهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد. شرح المواقف (٣: ٣٣٢).

فالنبوة على ذلك لا اكتساب فيها أصلا، بل هي من مواهب الفاعل المختار سبحانه. وليت شعري ما عمل عيسى عليه السلام في المهد حين قال: ﴿إِنِّي عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا﴾ [مريم: ٣٠] وما فعل الخليل عليه السلام حين قال: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ﴾ [الأنعام: ٧٩] وماذا اكتسب آدم عليه السلام حيث خلقه الله تعالى من تراب ثم اصطفاه، بل النبي نبيٌّ بمحض فضل الله تعالى، ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ۞ وَءَاخَرِينَ مِنۡهُمۡ لَمَّا يَلۡحَقُواْ بِهِمۡۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۞ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الجمعة: ٢-٤].

﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ﴾ [المائدة: ٤٤] فإذاً: كلُّ رسولٍ نبيٌّ، وليس كلُّ نبيٍّ رسولاً.

وسمي نبيّاً إمّا لإخباره عن الله تعالى، فيكون مأخوذاً من الإنباء، أو لرفعته فيكون مأخوذاً من النَّبْوَة؛ ولذلك قرئ مهموزاً وغير مهموز.

إذا تقرّر هذا فنقول: لله تعالى أن يُرسِل الرُّسُلَ مبشِّرين ومُنذِرين، وقَضَت «**البراهمة**» و«**الصابئة**» باستحالة النبوة والرسالة عقلاً.

وصارت «**المعتزلة**» وجماعة من «**الشيعة**» إلى وجوبها عقلاً لأنها من اللُّطْفِ المقرِّب من الإيمان، واللُّطْفُ عندَهم واجبٌ على الله.

وذهبت «**الأشعرية**» إلى أنها جائزةٌ عقلاً[1] واقعةٌ شرعًا، أعني بادِّعاء الأنبياء وتصديق الله تعالى لهم.

وتحقيق الجواز أنها لا يستدعى جوازها سوى إثباتُ الكلامِ النفسيِّ لله تعالى والقدرةِ على إفهامِه، وقد تقدم إثباتُ الكلام النفسي لله تعالى. وأمّا طريق معرفته فيرجع إلى الوحي بواسطة ملَك أو بغير واسطة. وللمانعين للنبوة شُبَهٌ تُذكَرُ حيث ذكرَها المصنف إن شاء الله.

---

(١) قال الإمام **أبو الحسن الأشعري** رضي الله عنه : إن إرسال الرسل إلى الخلق غير واجب على الله ﷻ في العقول، وكان له تعالى أن يرسل الرسل، وله تعالى أن لا يرسل، ولا يكون بترك الإرسال سفيها وإن علم أنه عند إرسال الرسل آمن قوم عنده أو ازدادوا تمسكا بالطاعة؛ لأن اللطف غير واجب على الله تعالى فعله، فله تعالى أن يفعل اللطف الذي يؤمن عنده الكافر به وله أن لا يفعله، فإن فعله كان منه تفضلا، وإن تركه لم يكن منه جورا. (مجرد مقالات الإمام الأشعري، لابن فورك، ص١٨٠، ١٨١).
زاد الشيخ **الدسوقي** ذلك توضيحا فقال: إرسال الرسل عند أهل الحق من الأشعرية أمر ممكن عقلا لأن الرسالة وإن اشتملت على حكم ومصالح لكن تلك الحكم غير باعثة لله تعالى على إرسال الرسل، بل وجود الإرسال وعدمه بالنسبة إليه تعالى سواء، فلا يجب عليه رعاية ذلك الحكم حتى يكون الإرسال واجبا عليه تعالى، إنما تلك الحكم مرتبة على الإرسال وغاية له. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

وأمّا ما يثبت به صدق دعواه فيعرف في سُنَّةِ الله تعالى بخَلْقِ المعجزة، وهى كل فِعْلٍ خارق للعادة، أو ما يتنـزّل منزلة الفِعْلِ، واقع على وفق دعوى المتحدِّي به، مع العجز عن المعارَضة. فقولنا: «أو ما يتنـزّل منزلة الفعل» معناه أنّ المعجزة كما تكون بفعل الخارق ـ كإحياء الموتى وقلب العصا ثعباناً ـ فقد تكون بالمَنْع من المعتاد مع سلامة البنية بعَدَمِ خَلْقِ القدرة والداعي إلى الفعل، كقوله تعالى: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران: ٤١] وكقوله تعالى لسيدنا محمد ﷺ: ﴿يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧].

وقد صارت طائفة إلى أنّ إعجاز القرآن من هذا الجِنس وهو صَرْفُ الفصحاء والبلغاء عن معارَضته، مع أنه من جِنس مقدور البشر. وهذا بعيد، فإنه لو كان من جنس مقدورهم لوقَع فيما مضى، ولو وقع لنُقِل كما نُقِلَت أشعارُهم وأمثالهم.

ومعنى التحدي: المباراة، وهي قول من يدعي المعجزة: لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به. وبيان وجه دلالتها يأتي إن شاء الله.

وكما تدل المعجزة على صدقه فيَدل أيضاً إخبارُ من ثَبَتَ صِدقُه بالمعجزة بتصديقه، وقد كان في زمن موسى عليه السلام جمع من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ يحكمون بالتوراة، ولم يكن للكل منهم معجزة، بل يكفى في تصديقهم تصديقُ من ثبت صدقه. ومن ثم كان من الدلالة على صدق نبينا محمد ﷺ في دعوى الرسالة إخبارُ موسى وعيسى ـ عليهما السلام ـ ببعثه، وذكر نعته وصفته في التوراة والإنجيل، كما قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وكما أنبأ عن عيسى عليه السلام أنه قال: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] وكما قال تعالى: ﴿وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٨٩]. ومع ذلك، فالله تعالى قادر أيضاً على خلق العلم الضروري للخلق بصدقه، ولكن سنة الله سبحانه على ما ذكرناه.

قوله: (وَفيهِ مَسَائِل:

المَسْأَلَةُ الأُولَى: مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله ﷺ. والدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ ادَّعَى النُّبُوَّةَ، وظَهَرَتْ عَلَيْهِ المُعْجِزَةُ، وكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ رَسُولاً حَقاً).

كان الأليق أن يقول: والدليل عليه أنه ادعى الرسالة، وكل من ادعى الرسالة وظهر الخارقُ على وفق دعواه مع العَجْزِ عن معارضته فهو رسول، ينتج: إن محمَّدًا رسولُ الله.

قوله: (**أَمَّا المَقَامُ الأَوَّلُ وهُوَ أَنَّهُ ادَّعَى النُّبُوَّةَ**).

صوابه: الرسالة.

قوله: (**فَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالتَّوَاتُرِ**).

يعني الذي ينقله الموافق والمخالِف، والتواتر يفيد العلم ضرورةً على ما قُرِّر في أصول الفقه.

قوله: (**وَالمَقَامُ الثَّانِي أَنَّهُ ظَهَرَتِ المُعْجِزَةُ عَلَيْهِ فَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ مِنْ وُجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ ظَهَرَ القُرْآنُ عَلَيْهِ**).

يعني: والقرآن معجز على ما سنبينه، وهو آيته الكبرى التي تحدى بها على الكافة، وإعجازه باقٍ مستمر إلى زماننا هذا، فلم يأت أحد بسورة من مثله إلى الآن.

قوله: (**وَالقُرْآنُ كِتَابٌ شَرِيفٌ، بَالِغٌ في الفَصَاحَةِ**).

لا شك أن القرآن مشتمل على الفصاحة والجزالة والنظم المخصوص، والفصاحة: عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط إيضاح الغرض منه، والجزالة: عبارة عن دلالته على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها، والنظم: عبارة عن الأسلوب الخاص في ترتيب الأقوال بعضها على بعض. ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في

مواردها، وذلك أنواع وأصناف، ومجموع الجزالة والنظم هما البلاغة.

ومذهب المحققين أنّ وجه إعجازه المتحدى به هو البلاغة، وظاهر كلام «**الفخر**» الاكتفاء بالفصاحة والبلاغة لا غير في هذا الوجه.

قوله: (**وَفي كَثْرَةِ العُلُومِ**).

هذا وجه ثان من الإعجاز، أعني اشتماله على كثير من العلوم المهمة في الدين، المفتقَر إليها في إصلاح السيرة والسريرة.

قوله: (**فَإنَّ المَبَاحِثَ الإلهِيَّةَ وارِدَةٌ فيهِ عَلَى أحْسَنِ الوُجُوهِ**).

يعني من ذِكْرِ وجوهٍ عديدة لا تكاد تحصى كثرة من الاستدلال بالصنعة على الصانع، مقرَّرة في أصناف المخلوقات، كما قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣]، وذكر دلائل التوحيد وتحقيق وصْفِه تعالى بنعوت الجلال والإكرام، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]، وتحقيق استغنائه، وافتقار كل شيء إليه، وتحقيق معاني أسمائه الحسنى بذكرها مقرونة بما يناسب كل اسم منها، والاحتجاج على صحة المعاد الجسماني، ورَفْعِ الشُّبُهات، والإنباءِ عن وقوع الحشر والنشر والجزاء بالعدل والإحسان، والخلود في الدارين على تفاوت الدرجات والدركات، ورؤية الباري في دار البقاء، إلى غير ذلك.

قوله: (**وَكَذَلِكَ عُلُومُ الأَخْلاقِ**)

يعني ما اشتمل عليه من الحث على الاتصاف بمكارمها والنهي عن سَفسافها، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ ﴾تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩٠]، وكقوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [الشمس: ٩ - ١٠] وكقوله: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وقوله: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾

[الحشر: ٩] وقالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ في وصف النبي ﷺ: « كان خلُقه القرآن»[١].

قوله: (**وَعُلُومُ السِّيَاسَاتِ**)

يعني شرع ما يحتاج إليه من الأحكام في نظام أحوال الخَلْق، كشَرْعِ الزواجر المُفضية إلى حِفظ الأديان والأبدان والعقول والأعراض والأنساب والأحوال، وشَرْعِ ما يدفع الحاجات على وجْهٍ يُحصِّل الغَرَض على أقرب حالٍ، كشرع البياعات والإجارات والنكاح وتفاصيل أحكامها، وشَرْعِ أنواع العبادات لتجديد العَهْد بعقود الإيمان، وإظهار صفة العبودية بدوام التقربات الموصلة إلى مَحَبَّة المعبود، كما قال ﷺ مخبِراً عن ربِّه تعالى: «لا يزال العبد يقترب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به »[٢] الحديث.

قوله: (**وَعِلْمُ تَصْفيةِ البَاطِنِ**)

يعني تطهيره من الكِبْر والعُجْب والحَسَد والرياء، وتحقيق اليقين والإخلاص لسلامة الأعمال ونحو ذلك.

قوله: (**وَعِلْمُ أحْوَالِ القُرُونِ المَاضِيَةِ**)

يعني لِمَا فيه من قصص الأولين بحصول الاعتبار والاتعاظ، والوقوف على آيات الله تعالى الكبرى، وليتحقق وصْفُه تعالى بأنه العلي القهار.

قوله: (**وَهَبْ أنَّ بَعْضَهُمْ نَازَعَ في كَوْنِهِ بَالِغاً في الكَمَالِ إلَى حَدِّ الإعْجَازِ، إلّا أنَّهُ لا نِزَاعَ في كَوْنِهِ كِتَاباً شَرِيفاً عَالِياً، كَثِيرَ الفَوَائِدِ، كَثِيرَ العُلُومِ، فَصِيحاً في الألْفَاظِ.**

ثُمَّ إنَّ مُحَمَّداً ﷺ نَشَأ في مَكَّةَ، وتِلْكَ البَلْدَةُ كَانَتْ خَالِيَةً عَنِ العُلَمَاءِ والأفَاضِلِ وعَنِ

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه: كتاب الرقاق، باب التواضع.

الكُتُبِ العِلْمِيَّةِ والمَبَاحِثِ الحَقِيقِيَّةِ، وإِنَّهُ ﷺ لَمْ يُسَافِرْ إِلَّا مَرَّتَيْنِ فِي مُدَّةٍ قَلِيلَةٍ، ثُمَّ إِنَّهُ لَمْ يُوَاظِبْ عَلَى القِرَاءَةِ والاسْتِفَادَةِ أَلْبَتَّةَ، وانْقَضَى مِنْ عُمُرِهِ أَرْبَعُونَ سَنَةً عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ).

يعني من انتفاء أسباب التعليم، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

قوله: (**ثُمَّ إِنَّهُ ﷺ بَعْدَ انْقِضَاءِ الأَرْبَعِينَ ظَهَرَ مِثْلُ هَذَا الكِتَابِ عَلَيْهِ، وذَلِكَ مُعْجِزَةٌ قَاهِرَةٌ لِأَنَّ ظُهُورَ مِثْلَ هَذَا الكِتَابِ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ الإِنْسَانِ الخَالِي عَنِ البَحْثِ والطَّلَبِ والمُطَالَعَةِ والتَّعَلُّمِ لا يُمْكِنُ إِلَّا بِإِرْشَادِ الله تَعَالَى ووَحْيِهِ وإِلْهَامِهِ تَعَالَى، والعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ.**

هَذَا هُوَ المُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] **أَيْ: مِن مِثْلِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي عَدَمِ القِرَاءَةِ والمُطَالَعَةِ والاسْتِفَادَةِ مِنَ العُلَمَاءِ. وهَذَا وجْهٌ قَوِيٌّ وبُرْهَانٌ بَاهِرٌ).**

يعني لو نزَلنا عن دلالة فصاحته وبلاغته وعَجْزِ الفصحاء عن معارضته والإتيان بسورة من مثله، فإنّ ذلك هو الوجه الذي تحدَّى به على كافة الإنس والجن كما قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨] وبالجملة، فلنبينا محمد ﷺ آيات ومعجزات كثيرة.

والفرق بين الآية والمعجزة أنّ الآية تدل على صحة ما جاء به وإن لم يتحدَّ بها، والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي. ومعجزته العظمى التي تحدى بها على الكافة: القرآن العظيم.

وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه معجز، واختلفوا في تعيين الوجه المعجز الذي تحدَّى به منه، وإن اشتمل على وجوه من الإعجاز:

- فقال بعض «**المعتزلة**»: إعجازه: أسلوبه ونظمه الخاص فقط.

- وقال قوم: إعجازُه: فصاحته وجزالته فقط.

ـ وقال «**إمام الحرمين**» و«**القاضي**»: إعجازه بالمجموع.

ـ وقال قوم: إعجازه بالصَّرْف عن معارضته، وهو قول لـ«**أبي الحسن الأشعري**».

ـ قال «**النظّام**»: كانت العرب تَقْدِرُ على النطق بمثله قبل مبعثه ﷺ، فلمّا بُعث سُلبوا هذه القدرة.

ـ وقال قوم: إعجازُه في جملته: عدَمُ تناقضه في آياته، وتصديق بعضها بعضًا.

ـ وقال قوم: إعجازه: إنباؤه عن المغيبات فيما مضى وما هو آت.

ـ وقال قوم: إعجازه: موافقَتُه لقضايا العقول.

ـ وقال بعض «**المحدِّثين**»: إعجازُه أنه قديم.

ـ وقال قوم: إعجازه: أنه عبارة عن الكلام القديم.

أمّا وجه ما اختاره «**الإمام**» وفى تقريره إبطال المذهب الأول والثاني فهو أنه ﷺ تحدَّى على البلغاء الفصحاء أن يأتوا بمثله، ثم نَزَل إلى عَشْر سُوَرٍ، ثم نَزَل إلى سورة، والسورةُ مشتملة على الأمرين معاً: الجزالة، والأسلوب الخاص، وإنما يتحقق الإتيان بمثلها عند الإتيان بالمشتمل على الوجهين معاً، فإنّ الشاعر المفلق إذا سرد قصيدة بليغة ودعا إلى المعارضة بمثلها فعُورِض بخطبة بليغة أو نَثْرٍ مرسل بليغ أقصى الفصاحة لم يكن الآتي بمثل ذلك معارضاً لها، ولو أتى شاعر بمثل وزن شعره عريّاً عن فصاحته وجزالته لم يكن معارضاً له، وهو كنظير معارضة مسيلِمة الكذّاب له بترّهاته.

قال «**الإمام**»: هذا ما اختاره «**القاضي**» واستقر عليه نظره، وقال في تضاعيف كلامه: «ولو جَعلتُ النظم بمجرَّده مع إفادة المعاني معجزةً لم أكن مبعدًا».

قال «**الإمام**»: وهذا غير سديد، فإنه لا يمتنع أن يوجد كلام كذلك، وقد وضح بهذا التقرير إبطال قول من يزعم أنّ أحدهما كاف في إعجازه.

وأمّا من ذهب إلى أنّ إعجازه بالصرف، فقد سبق التنبيهُ على ضعفه، فإنه لو كان لنُقِلَ شيءٌ عنهم من ذلك فيما مضى، ولو نُقِلَ لوُجِد، فإنه ممّا تتوفر الدواعي على نَقْلِه.

وأمّا من قال: إعجازُه بجملته بعدَمِ تناقضه على طوله، وتصديق بعضه بعضاً، فلا يُنكَر أنه من أعظم دليل على أنه من حكيم عليم، ولذلك وصفه تعالى بأنه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢]، إلا أنّ التحدي لم يقع بذلك، فإنّ هذا الوصف ثابت لجملته، وقد وقع التحدي بسورة من مثله.

وأمّا من قال: إعجازُه: إنباؤه عن المغيَّبات، فلا يُنكَر أيضاً اشتمالُه على ذلك، وأنه من أصدق الآيات، إلا أنه لم يقع التحدي به، إذ لا تَحَقُّقَ له في كل سورة.

وأمّا من قال: إعجازُه بموافقته لقضايا العقول، فلا نُنكِرُ أن ذلك وصفُه، لكن التحدي لم يقع بذلك.

وأمّا من قال: إعجازه بكونه قديماً، فهو قول بقِدَمِ الحروف، وإنه واضح البطلان.

وأمّا من قال: إعجازُه أنه عبارة عن الكلام القديم، فلا يصح؛ فإنه لا يمتنع أن يعبَّر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز.

وإذا تقرر أنّ المعجز المتحدَّى به البلاغةُ، وأنّ التحدي قد استقر على الإتيان بسورة، فقد قال بعض الأصحاب: لابد من سورة كـ«**البقرة**»، أو «**يونس**»، أو «**هود**» لأن هذه السور هي المشتملة على آي التعجيز. وهذا ضعيف لأنّ لفظ السورة فيها منكَّر مطلق، فلا يفيد بمثلها قَدْراً. وقال الجمهور من أصحابنا: يكفي أقصر سورة، كـ«**العصر**» و«**الكوثر**».

وقال «**إمام الحرمين**»: والذي ارتضاه «**القاضي**» في كتاب «**النقض**»[1] وارتضاه «**أبو اسحاق**» أنّ الإعجاز إنما يتعلق بقدْرٍ ما من الكلام بحيث يتبيَّن فيه تفاضل ذوي

---

(١) هو كتاب للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني.

البلاغة، وهذا لا يتبين إلا فيما طال من السُّوَر بعض الطول. قال: وهذا لا ينضبط بحروف وكلام، وإنما يصار في مثله إلى المتعارف من أهل الخِبَر والدراية بالبلاغة والنظم.

قال أهل الزيغ والضلال: لنا على ما ذكرتموه سؤالان:

ـ **أحدهما**: ما تعنون بقولكم: القرآن معجز؟ أتعنون به المقروء أو القراءة؟ فإن عنيتم به المقروء فهو قديم عندكم، وشرط المعجزة أن تكون فعلاً لله تعالى خارقًا، والقديمُ لا يكون مفعولاً. وإن عنيتم به القراءة، فالقراءة فِعْلُ القارئ وكَسْبُه، فلا يكون معجِزًا أيضاً.

لا يقال: إن الله تعالى يخلق ذلك من غير كَسْبِ النبيِّ فيكون معجزاً؛ لأنا نقول: ما محل ذلك؟ أيخلقة في لسان النبي؟ ومن المعلوم أنّ الحروف القائمة بلسانه ومخارج حروفه مقدورةٌ له، والمعجِزُ لا يكون مقدورًا لغير الله تعالى، أو يخلقه في محلٍّ آخر غير لسان النبي، من لَوْحٍ أو قَلْبِ مَلَكٍ أو شجرة، فيكون المعجِزُ إذاً ما قام بذلك المحل، لا ما نطَقَ به النبيُّ، فما هو معجزة لم نسمعه منه، وما سمعناه ليس بمعجز.

ـ **السؤال الثاني**: إنكم زعمتم أنّ وجه إعجازه فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته، ثم اختلفتم اختلافاً كثيراً على ما نقلتموه من تفاصيل الأقوال في ذلك، فإذًا من يزعم أنّ ذلك هو النظم فقط فقد أنكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزًا، وبالعكس. ومن زعم أنه الصَّرْفُ فقد أنكر الوجهين معًا. ومن قال بغير الصَّرْفِ فقد أنكر كون الصرف معجِزًا، وحَقُّ المعجزة أن تكون ظاهرة لكل من هي في حقِّهِ معجزة بحيث لا يستراب في ذلك ألبتة.

والجواب عن الأول أن نقول: نعني به التعبيرَ المنظومَ هذا النظم الخاص. قولهم: «إنه فعل القارئ وكسبه فلا يكون معجزاً»، قلنا: لا يتعين أن يكون مكسوباً، ولا مانع أن يخلق الله تعالى تلك الحروف منظومة على لسان نبيه ﷺ من غير أن تكون له قدرة عليها،

ويَظهَرُ إعجازه في نظمه المخصوص، ولا مانع أيضاً أن يخلق الله تعالى في نفس النبيِّ كلاماً منظوماً يترجم عليه بلسانه، فيكون تحريكُ لسانه مقدورًا له، لكن المُعجِزَ ما اشتمل عليه جَنانُه. ولا مانع أيضاً أن يخلق الله تعالى ذلك في قَلْبِ المَلَكِ أو لسانه فيُلقِيه على قَلْبِ النبيِّ ﷺ وحْياً، ويعبِّرُ عنه النبيُّ ﷺ بلسانِه. ولا مانع أيضاً أن يخلق الله تلك الكلمات المنظومة في اللوح المحفوظ، فيدركها جبريل بنفسه، أو بواسطة مَلَك غيره، فينزل بها ويقرؤها على النبي ﷺ، ويسمعها منه كما نسمعها نحن من النبي ﷺ كذلك، فتكون المعجزة هي الكلام المنظوم النظم الخاص، وجبريل يظهره للنبي ﷺ، والنبي ﷺ يظهره لنا، وإظهاره دليل على صدقه، وإن كان موجوداً قبل ذلك، ويكون كخَلْقِ الله تعالى الناقةَ في الصخرة قبل إظهارها، وإظهارها عند دعوى صالح عليه السلام النبوَّة والرسالة، فتكون آيةً له ودليلاً على صِدْقه، وهذا من أقرب الوجوه.

ثم لابد من التنبيه لدقيقة، وهو أنّا إذا رَوينا شعرَ شاعر فإنّا نجد من أنفسنا قدرةً على التلفظ به وإن كنا لا نحسّ من أنفسنا القدرة على مثل ذلك الشعر، فيكون المحفوظ من حيث إنّا سمعناه وحَفِظناه مقدورًا لنا، والنظمُ المرتب غير مقدور لنا.

والجواب عن الثاني: أنّ من المعلوم أنّ القرآن العظيم قد بايَن كلام العرب في محاورتها وخطبها ومراسلتها وأشعارها، فصاحةً وجزالة ونظماً، بحيث عجزت عن معارضته أوّلاً وآخراً، وإلا فكانوا يعارضونه بما عندهم، وقد أحسَّت العرب أنه خارج عن جنس كلامهم، ومن له أدنى معرفة باللسان العربي والنظم يعرف إعجازه، والبلغاء يعرفون إعجازه على قدر مراتبهم في البلاغة، ومن كان أبلغ كانت معرفته لذلك أتم وأكمل.

ثم الاختلاف في وجوه الإعجاز مع تحقق ما نختاره فيه لا يوهن وجه الإعجاز، ولو اجتمع عند العالِم بوجوه الإعجاز التي اخترناها من الجزالة والبلاغة علمٌ بوجوه الحِكَم والمعاني الشريفة ـ كما أشار إليه «**الفخر**» ـ من العلم بشواهد الصنع، ودلائل

التوحيد، ووجوه السياسات العامة، والعادات الخاصة، الأمر بمكارم الأخلاق، والنهي عن دنيِّها، والحث على محاسن الشيم لكانت معرفته بإعجازه أتم. وفوق ذلك درجات الراسخين في العلم، والله أعلم.

فإن قيل: فما وجه البلاغة في القرآن؟ وما وجه خروج نظمه عن جميع الكلام؟

قلنا: أمّا البلاغة فيه فلا خفاء بها. والبلاغة ما تقدمت الإشارة إليه من التعبير عن معنًى سديد بلفظ شريف رائق مُنبِئ عن المقصود من غير زيادة، مع اشتماله على النظم المخصوص الخارج عن أساليب نظم العرب ونثرها، فإنّ الشعر موزون معقود بقافية، والقرآن العظيم منظوم غير معقود بقافية، ومقاطع الشعر لا تزيد على ثمانية، وهي: «**فعولن**» «**فاعلن**» خماسيان، و«**مفاعلين**» و«**متفاعلن**» و«**فاعلاتن**» و«**مستفعلن**» و«**مفاعلتن**» و«**مفعولات**» سباعية، والقرأن العظيم لا يتقيد بذلك.

والبلاغة تتفنن أقسامها، فمنها جوامع الكلم الدالة على المعاني الكثيرة بالألفاظ الوجيزة، وهذا القدر لا يحصى كثرة في القرآن، فمن ذلك إنباؤه عن قَصص الأولين ووَبال المشركين، كقوله تعالى: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَاْ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَٰكِنِهِمْۖ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَكَانُواْ مُسْتَبْصِرِينَ * وَقَٰرُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَٱسْتَكْبَرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كَانُواْ سَٰبِقِينَ * فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦۖ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا﴾ [العنكبوت: ٣٨ – ٤٠]، فانظر ما أشتمل عليه شطر هذه الآية من عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولا دافع ولا مانع، وخروجها باستعلائها على القلوب عن كلام كل مربوب.

ومنها قوله تعالى فى مفتتح أمر السفينة وإجرائها، وإذلال الكفرة، واستقرارها، وتوجه أمر التسخير على الأرض والسماء بقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ٤٤].

ومن بلاغته ذكر القصص من غير انحطاط عن رتبة الكلام الجزل. ومعظم البلغاء يعلو كلامهم ما لم يلابسوا حكايات الأحوال، فإذا حاولوا ذلك انحط كلامهم ونزلوا عن درجة البلاغة، والقرآن العظيم مشتمل على القصة الواحدة بالألفاظ المختلفة، وكلٌّ يشتمل على نوع من البلاغة، مع إسهاب تارة ومع إيجاز أخرى.

ومما يُعدّ من بلاغته حَذْفُ الأجوبة لقوّة إشعار الكلام بها، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [النور: ٢٠].

ومن أركان بلاغته حُسْنُ مطالع الكلام ومقاطِعه، ولا يخفى ذلك في الكتاب العزيز على من شذا طرفاً من علم البديع. وقد صنفت الأئمة في إعجاز القرآن وبلاغته كتباً مطولة تشفي الغليل لمن أراد معرفة ذلك بطريق التفصيل.

وممّا اشتمل عليه من الإعجاز ـ وإن لم يتحد به ـ إنباؤه عن قصص الأولين على حسب ما ألفيت في كتُب الله تعالى المنزلة، ولم يكن ﷺ ممّن عانى تعلُّماً ولا مارس تلقين الكتب، وإنما نشأ بين ظهور العرب، ولم يُعهَد له سفر يُتوَقَّع في مثله دراسة، فكان ذلك أدل دليل على صدقه، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

ومن هذا النوع اشتمال القرآن العظيم على ما تتطابق عليه الكتب المنزلة من ذكر صفاته تعالى وجلاله وتنزيهه عن النقائص.

وممّا اشتمل عليه أيضاً: الإنباءُ عن غيوب تتعلق بالاستقبال، كقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ ﴾ [البقرة: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله

تعالى: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ * فِي بِضۡعِ سِنِينَ﴾ [الروم: ١ – ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةٗ تَأۡخُذُونَهَا﴾ [الفتح: ٢٠] وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [النور: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ قَوۡمٍ أُوْلِي بَأۡسٖ شَدِيدٖ تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] ووقع جميع ذلك كما أخبر.

ومن آياته بقاؤُه محفوظاً دون سائر الكتب، من غير تحريف ولا تبديل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

ومن آياته تيسُّرُه للذكر، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ﴾ [القمر: ١٧].

ومن آياته استعلاؤه على النفوس، كما قال تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَطَعۡتَ أَن تَبۡتَغِيَ نَفَقٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ سُلَّمٗا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأۡتِيَهُم بِـَٔايَةٖۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥].

فإذا تحقق هذا قلنا: من كان من أهل الفصاحة والبلاغة المتحدى عليه بذلك فإنهم يجدون من أنفسهم العَجْزَ عن مقابَلته فيعلمون صدقه، وغير أهل البلاغة يعلمون صِدقَه بعجز أهل الصناعة، كما علمت السحرة صدق موسى عليه السلام في آية العصا، وهم أهل الصناعة، وعَلِم غير السحرة صدقه بعجز أهل الصناعة، وكما علم الأطباء بعجزهم عن إبراء الأكمه والأبرص مع إجراء ذلك على يدي عيسى عليه السلام بصدقه، وعَلِمَ غير أهل الطب صدقه بعجز أهل الصناعة.

وسُنَّةُ الله تعالى أن يرسل رسول كل زمان بآية من جنس ما هم عليه عاكفون ليكون أبلغ في عجزهم.

قوله: (**الثَّانِي: وهُوَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ تَحَدَّى العَالَمِينَ بِالقُرْآنِ، فَهَذَا القُرْآنُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ بَلَغَ إِلَى حَدِّ الإِعْجَازِ أَوْ مَا كَانَ كَذَلِكَ**).

يريد أنّ كل ما أتى به إمّا أن يكون من غير جنس مقدورهم، أو من جنس مقدورهم.

قوله: (**فَإِنْ كَانَ بَالِغاً إِلَى حَدِّ الإِعْجَازِ فَقَدْ حَصَلَ المَقْصُودُ**).

يعني: إذ لا نَعْنِي بالمعجز إلا الإتيان بِفِعْل لله تعالى خارِقٍ للعادة، مع العجز ممن تحدى به عليهم، والتقدير كذلك، فيكون المقصود حاصلاً لا محالة.

قوله: (**وَإِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ مَا كَانَ بَالِغاً إِلَى حَدِّ الإِعْجَازِ**).

يعني أنه من جنس مقدور البشر.

قوله: (**فَحِينَئِذٍ: كَانَتْ مُعَارَضَتُهُ مُمْكِنَةً**).

يعني على هذا التقدير.

(**وَمَعَ القُدْرَةِ عَلَى المُعَارَضَةِ وحُصُولِ مَا يُوجِبُ الرَّغْبَةَ فِي الإِتْيَانِ بِالمُعَارَضَةِ**).

يعني من الحاجة إلى الاحتراز من قَتْلِ النَّفسِ وسَبْيِ الحريم مَعَ إِمْكَانِ دَفْعِ جَمِيعِ ذَلِكَ بِالإِتْيَانِ بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ.

(**يَكُونُ تَرْكُ المُعَارَضَةِ مِنْ خَوَارِقِ العَادَاتِ، فَيَكُونُ مُعْجِزاً**).

يعني بصَرْفِهم عن ذلك وسَلْبِهم القدرةَ عن ما كانوا يقدرون عليه.

(**فَثَبَتَ ظُهُورُ المُعْجِزَةِ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى كِلَى التَّقْدِيرَيْنِ**).

يعني سواء قيل إن إعجازه بالصرف، أو البلاغة، فإعجازه متحقق.

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَّهُ نُقِلَ عَنْهُ ﷺ مُعْجِزَات كَثِيرَة، وكُلُّ واحِدٍ مِنْهَا وإِنْ كَانَ مَرْوِيًّا بِطَرِيقِ الآحَادِ إِلَّا أَنَّهُ لابُدَّ أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا صَحِيحًا؛ لِأَنَّ الأَخْبَارَ إِذَا كَثُرَتْ فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ ـ فِي العَادَةِ ـ أَنْ تَكُونَ كُلُّهَا كَذِباً**).

يعني وقد كثرت. وهذا النوع أكثره آيات لم يتحدّ بها، وهي دالة على صدقه، وإنما لم تنقل متواترة لأنها لم يحضرها العدد الكثير، ولا هي آيته الكبرى التى تحدّى بها لِيَجِبَ عليه إظهارُها إلى عدد يَحصُل العلمُ بنَقْلهم كالقرآن، ثم نُقلَت على لسان الآحاد وإن

تواترت عمّن نقلها عنه، لكن شرط التواتر المفيد للعلم اتحاد الطرفين والواسطة، ولم يوجد من الطرف الأول العدد الكثير، لكن وجه حصول العلم بذلك أنها وإن اختلفت فقد اشتملت على قدر مشترَك وهو إجراء الله تعالى على يديه من الآيات المعظّمة لشأنه ما لم تجر العادة بخَلْق مثله إلا لمن اختارَه الله تعالى، وذلك: كنطق العجماء، ونَبْع الماء من بين أصابعه، وحنين الجذع إليه، وتكثير القليل، وقد جمع الأئمة من ذلك كثيراً[1]، فمجموعها يفيد القَطْع باختصاصه بخوارق العادات. ومن وجه ثان وهو ما أشار إليه من أنّ العادة تحيل أن تكون كلها كذباً، فلابد من صدق بعضها، والمقصود حاصل.

ويلتحق بهذا النوع: الآيات المبشرات، كحَجْبِ الشيطان عن استراق السمع، وخرور الأصنام حين مولده ﷺ، وخمود نار فارس، وانشقاق إيوان كسرى، وعصمته من الناس.

قوله: (**وَأَمَّا المَقَامُ الثَّالِثُ: وهُوَ أَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ نَبِيّاً، فَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ المَلِكَ العَظِيمَ إِذَا حَضَرَ فِي المَحْفَلِ العَظِيمِ، فَقَامَ واحِدٌ وقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ: أَنَا رَسُولُ هَذَا المَلِكِ إِلَيْكُمْ. ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا المَلِكُ، إِنْ كُنْتُ صَادِقًا فِي كَلَامِي فَخَالِفْ عَادَتَكَ وقُمْ مِنْ سَرِيرِكَ. فَإِذَا قَامَ ذَلِكَ المَلِكُ عِنْدَ سَمَاعِ هَذَا الكَلَامِ عَرِفَ الحَاضِرُونَ بِالضَّرُورَةِ كَوْنَ ذَلِكَ المُدَّعِي صَادِقاً فِي دَعْوَاهُ، فَكَذَا هَهُنَا. هَذَا تَمَامُ الدَّلِيلِ**).

اختلف الأصوليون فى وجه دلالة المعجزة، فمنهم من قال: إنها تتنزل منزلة التصديق بالقول، فإن الله تعالى إذا خَلَقَ الخارق على وفق دعواه وتحدِّيه فكأنه قال له بالقول: «صَدَقْتَ»[2]، فيكون مدلولها على هذا التقدير خبراً. ومنهم من قال: إنها تدل

---

(١) انظر مثلا دلائل النبوة للحافظ البيهقي، والخصائص الكبرى للحافظ السيوطي، وكتب السير.

(٢) قال إمام الحرمين في الإرشاد: المعجزة تدل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره، ولا يتأتى ذلك دون التحدي، فإن من ادعى أنه رسول الملك وقال بمرأى ومسمع منه: إن كنت رسولك فقم واقعد، ففعل الملك ذلك، كان ذلك بمثابة قوله: صدقت. (ص٣١٣). وقال في العقيدة النظامية: وجه دلالة المعجزات على صدق مدعي النبوات نزولها منزلة التصديق بالقول. (ص٢٢٥).

على إنشاء الرسالة، فيكون تقديرها: «**أنت رسولى**»، أو «**بلِّغ رسالتي**»، والإنشاء لا يحتمل التصديق ولا التكذيب.

وكلا التقديرين يحصِّلُ المقصود من صدقه في دعوى الرسالة، والأول أولى لأنه لا يدعي الرسالة ما لم يُعلِمْه اللهُ تعالى بذلك ويأمره به، فيكون نبوته وإرساله سابقاً على تحدِّيه على من أُرسِل إليه وإظهارِ آياته، كما في قصة موسى عليه السلام.

ثم قرروا كيفية الدلالة من وجهين:

ـ **أحدهما**: أنها تدل عقلاً[١]، وقالوا: لأنّ خَلْقَ الله تعالى الخارِقَ على وفق دعواه وتحدِّيه مع العجز عن معارضته وتخصيصَه بذلك يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه، كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعيَّن والمحل على إرادته تعالى لذلك بالضرورة، وإلى هذا ميل «**الأستاذ**».

ـ **الوجه الثانى**: أنّ دلالتها عادية[٢]، كدلالة قرائن الأحوال الدالة على خَجَلِ الخَجِل، ووَجَلِ الوَجِل، وخَوْفِ الخائِف، قالوا: فإنّ خلق الله تعالى لهذا الخارق على هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة[٣]. وهذا ما أشار إليه «**الفخر**» فى تقرير

---

(١) الدلالة العقليّة: هي كَونُ ما عنه يَحصُلُ العلمُ على حالةٍ في مَعقولِ ذاتِهِ من أجلِها يقتضي العلمَ عقلاً. (تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، للشيخ البكي الكومي، ص٢١٦).

(٢) **الدلالة العاديّة**، وتسمى تجريبية: وهي كون ما عنه العلمُ على حالةٍ من أجلها يقتضي العلمَ عادةً. ومرجع ذلك إلى ارتباط شيءٍ بشيءٍ من حيث الوجود، كالعلم بمودَّةِ شَخصٍ وصداقته لِمَا يظهر عليه من مخايل ذلك، أو بُغضِه وعداوته لِمَا يظهر عليه كذلك. (تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، للشيخ البكي الكومي، ص٢١٦).

(٣) قال الشيخ البكي الكومي في شرح عقيدة ابن الحاجب: والصحيح ـ وهو قول المحققين ـ أن دلالة المعجزة على صدق الرسول تجريبية؛ فإنّ تصديق الله إيّاهُ بالمعجزة يَحصُل عادةً منها، كما نَجدُه من العِلْم من أنفُسنا عادةً من صِدْق الرجل إذا قام من مجلس مَلِكٍ بحضور جماعةٍ وادَّعى أنه رسول ذلك المَلِك، =

وجه دلالتها، وهو اختيار «الإمام»[١].

ثم لتعلم أنّا نحتاج في تقرير دلالة المعجزة إلى إثبات الصِّدق لله تعالى، فإن المصدِّق ما لم يكن صادقاً لا يثبت صِدْقُ من صَدَّقه. واحتج «الأستاذ» و«الإمام» على ذلك بأن كل عالمٍ ففي نفسه حديثٌ يطابق معلومَه، وذلك هو عين الخبر الصدق، وإخباره بخلافه لا يكون إلا عن تقديرٍ أو جهلٍ، وهما على الله تعالى محالان؛ ولأنه قد ثبت اتصافُه بالكمال، والصدق صفة كمال، ونقيضها نقص، وهو محال على الله تعالى، فوجب كونه صادقاً. هذا تمام تقرير الدليل على أنّ محمداً ﷺ رسول.

تتمة:

اعلم أنّ المنكرين لنبوة نبينا محمد ﷺ: اليهودُ. وهم فرقتان:

ـ فرقة امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نَسْخِ بعض أحكام شريعة موسى عليه السلام، وزعموا أن النَّسْخَ محال، وتمسَّكوا في إحالته على زعمهم بوجهين: العقل، والنقل: أمّا العقل فقالوا: إن النسخ يتضمن البَداء، والبداءُ على الله تعالى محال. وأمّا النقل فقالوا: إن موسى عليه السلام نصَّ على أنّ شريعته لا تُنسَخ، وإنه قال: تمسكوا بالسبت أبداً.

= فطولِبَ بالحجة وقال: حجتي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثاً ويقعُد، ففَعَل، فإنّه يكون تصديقاً له ويحصُل العِلمُ بذلك للحاضرين لا محالة، وذلك ظاهر. وكذلك الأمر في المعجزة، فإنّ الرسول يدعي الرسالة للمكلَّفين ويقول: آية صِدقي أن يفعل الله كذا، والله يشاهِدُ فِعلَه ويَسمَع قولَه، والعِلمُ بذلك لا بدّ منه، ثم يفعَلُ الله جلّ وعلا ما ادَّعاه ذلك الرسول، فيحصُل قَطعاً صِدقُه بموافقة الله إيّاه حيث فعَلَ ما ادّعاه. (ص٢١٧).

(١) أي في كتاب البرهان في أصول الفقه، فقد قال فيه إمام الحرمين في دلالة المعجزة على صدق الرسول: ووجه دلالتها يقرُب من إشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية. وانتقد المثل الذي ضربه القاضي الباقلاني لدلالة المعجزة بمثابه قول الملِك للرسول صدقت، والذي انتصر له في الإرشاد والنظامية كما سبق، ووصفه بقوله: وهذا ليس قياساً، وإنما أثبتناه مثلاً وإيناساً. (البرهان ص١١٧، ١١٨).

ـ الفرقة الثانية: تعرف بـ«**العيسوية**»، قالوا: محمد ﷺ رسول، لكن إلى العرب خاصة، وكذلك عيسى عليه السلام في قومه.

والرد على من أحال النسخ للبَداء أن يقال: ما تعنى بالبداء؟ إن عنيت أن الله تعالى ظهر له فى المنسوخ من الحِكْمَة ما كان خفيًّا فلا نسلِّم استلزام النَّسْخِ لذلك، فإنه لو استلزمَ تصرُّفُه تعالى في أفعال عباده بمَنْعِ ما أطلقه أو إطلاق ما منَعه في وقتٍ البَداءَ للزم ذلك من تصرُّفِه فيهم بأفعالِه من نَقْلِهم من الصحة إلى المرض ومن المرض إلى الصحة ومن الغنى إلى الفقر ومن الفقر إلى الغنى ومن الحياة إلى الموت، وإذا لم يدل الثاني فلا يدل الأول. كيف ومن المعلوم أنه لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيمُ مريضاً باستعمال دواء في وقت، ثم ينهاه عنه في وقت آخر لعِلْمِه بصلاحه في الحالين، فمن الحكمة نهيُهم عن القتال في أوّل الإسلام لقلَّتِهم، وإيجابُه عليهم عند كثرتهم إذ قال تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، هذا إذا تنزلنا على اعتبار الصلاح، وإلا فمعتقدنا أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ثم نقول لـ«**اليهود**»: وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدي، مع العجز عن معارضته ممن تحدى عليه، لا يخلو إمّا أن يدل على صِدْق مدعي الرسالة أوْ لا، فإن لم يدل وجب أن لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام على زعمكم. وإن دل وجب تصديق موسى وعيسى عليهما السلام، وقد أخبرا بالنَّسْخ.

وقد ثبت من نصِّ التوارة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة: «إنى جاعل كل دابة مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كسائر العشب، ماخلا الدم». وقد حرّم بعد ذلك في التوارة أشياء كثيرة. وفى التوارة إنّ من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الأخت، وقد حرّموا ذلك. وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجَمْعُ بين الأختين، وقد حرّموه. وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى مباحاً، وحرمه موسى عليه السلام. ولم يكن الختان واجباً لدى الولادة وقد أوجبوه.

وأمّا دعوى أن موسى عليه السلام نص على أن شريعته لا تنسخ، فهذا مما لقنه لهم ابن الراوندي، وقد كان يُعَلِّمُ الفِرَقَ الشُّبَهَ طَلباً للدنيا. ولو كان ذلك النقل حقاً لاحتج به اليهود على النبي ﷺ وقد بالغوا في إخفاء نوره حتى غيروا صفته، ولم يحتجَّ أحد منهم عليه بذلك مع شدة حرصهم على ذلك وتوفر الدواعي على نقله لو كان حقاً.

أمّا «**العيسوية**» فإذا سلَّموا صِدْقَه ﷺ لزِمَهم صدقُه في جميع ما أخبر به، وقد أخبر بأنه رسول الله إلى الكافة، وأنه مبعوث إلى الأحمر والأسود.

قوله: (**وَفي المَسْأَلَةِ طَرِيقٌ آخر، وذَلِكَ أَنّا في الطَّرِيقِ الأَوَّلِ نُثْبِتُ نُبُوَّتَهُ بِالْمُعْجِزَاتِ، ثُمَّ إِذَا ثَبَتَتْ نُبُوَّتُهُ ﷺ اسْتَدْلَلْنَا بِثُبُوتِهَا عَلَى صِحَّةِ أَفْعَالِهِ وأَقْوَالِهِ. وأَمَّا في هَذَا الطَّرِيقِ فَإِنَّا نُبَيِّنُ أَنَّ كُلَّ مَا أَتَى بِهِ مِنَ الأَفْعَالِ والأَقْوَالِ فَهُوَ مِنْ أَفْعَالِ الأَنْبِيَاءِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ نَبِيّاً حَقًّا مِنْ عِنْدِ الله تَعَالَى**).

هذه الطريقة طريقة اعتبارية، وهى اختيار «**الجاحظ**»، وارتضاها «**الغزالي**» فى «**المنقذ**»، وإنما تفيد لمن يعترف بأصل النبوات، أمّا من يكذِّب بها فكيف يعترف أنّ هذه الأفعال أفعال الأنبياء؟! إلا أن يريد أنه لا حاصل للنبوَّة إلا التخلية والتحلية كما تقول «**الفلاسفة**»، وهو غير ما ندّعيه، وإنما نعني بكونه نبياً ورسولاً أنه موحى إليه ومأمور بتبليغ ما أوحي إليه.

قوله: (**وَتَقْرِيرُ هَذَا الطَّرِيقِ أَنْ نَقُولَ: الإِنْسَانُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَاقِصاً وهُوَ أَدْنَى الدَّرَجَاتِ وهُم العَوَامُّ، وإِمَّا أَنْ يَكُونَ كَامِلاً في ذَاتِهِ ولا يَقْدِرُ عَلَى تَكْمِيلِ غَيْرِهِ وهُم الأَوْلِيَاءُ وهُمْ في الدَّرَجَةِ المُتَوَسِّطَةِ، وإِمَّا أَنْ يَكُونَ كَامِلاً في ذَاتِهِ ويَقْدِرُ عَلَى تَكْمِيلِ غَيْرِهِ وهُم الأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلامُ، وهُمْ في الدَّرَجَةِ العُلْيَا**).

يقال له: لا نُنكِر أنّ للأنبياء هذه الدرجة، لكن لا نسلِّم أنها أخص وصْف النبوة، بل للأنبياء خصوصيات غير هذه: من الوحي، والعصمة، والتبليغ عن الله تعالى، وهم

مكمِّلون. وأمّا أن تكميل الغير لا يكون إلا للنبي فممنوع، فإنّ هذه الدرجة تثبت للعلماء والأولياء بواسطة هداية الرسل والاقتداء بهم عَقْداً وقَوْلاً وفِعْلاً وتخَلُّقاً؛ قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨] وقال عليه السلام: «العلماء ورثة الأنبياء»(١) وقال أيضاً: «لأن يهدي بك الله رجلاً خيرٌ لك من حُمْر النعم»(٢) وقال ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليهم بالنواجذ».

قوله: (**وَالتَّكْمِيلُ إمَّا أنْ يُعْتبَرَ في القُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ، وفي القُوَّةِ العَمَلِيَّةِ، ورَئِيسُ الكَمالاتِ المُعْتَبَرَةِ في القُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ مَعْرِفَةُ الله تَعالَى، ورَئِيسُ الكَمالاتِ في القُوَّةِ العَمَلِيَّةِ طَاعَةُ الله تَعالَى، وكُلُّ مَنْ كَانَتْ دَرَجَاتُهُ في كَمالاتِ هَاتَيْنِ المَرْتَبَتَيْنِ أعْلَى كَانَتْ دَرَجَاتُ ولايَتِهِ أكْمَلَ، ومَنْ كَانَتْ دَرَجَاتُهُ في تَكْمِيلِ الغَيْرِ في هَاتَيْنِ المَرْتَبَتَيْنِ أعْلَى كَانَتْ دَرَجَاتُ نُبُوَّتِهِ أكْمَلَ.**

إذَا عَرِفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: إنَّ عِنْدَ مَقْدَم مُحَمَّدٍ ﷺ كَانَ العَالَمُ مَمْلُوءاً مِنَ الكُفْرِ والفِسْقِ؛ أمَّا اليَهُودُ فَكَانُوا في المَذَاهِبِ البَاطِلَةِ في التَّشْبِيهِ وفي الافْتِرَاءِ عَلَى الأنْبِيَاءِ وتَحْرِيفِ التَّوْرَاةِ قَدْ بَلَغُوا الغَايَةَ.

وَأمَّا النَّصَارَى فَقَدْ كَانُوا في القَوْلِ بِالتَّثْلِيثِ والأبِ والابْنِ والحُلُولِ والاتِّحَادِ قَدْ بَلَغُوا الغَايَةَ.

وَأمَّا المَجُوسُ فَقَدْ كَانُوا في القَوْلِ بِإثْبَاتِ إلهَيْنِ ووُقُوعِ المُحَارَبَةِ بَيْنَهُمَا(٣)، وفي تَحْلِيلِ نِكَاحِ الأُمَّهَاتِ والبَنَاتِ قَدْ بَلَغُوا الغَايَةَ.

أمَّا العَرَبُ فَقَدْ كَانُوا في عِبَادَةِ الأصْنَامِ وفي النَّهْبِ والغَارَةِ قَدْ بَلَغُوا الغَايَةَ، وكَانَتِ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام.

(٣) يعني أشخاص النورِ والظلمة المنسوبين إليهما.

الدُّنْيَا قَدْ صَارَتْ مَمْلُوَّةً مِنْ هَذِهِ الأَبَاطِيلِ، فَلَمَّا بَعَثَ اللهُ مُحَمَّداً ﷺ وقَامَ يَدْعُو الخَلْقَ إِلَى الدِّينِ الحَقِّ انْقَلَبَتِ الدُّنْيَا مِنَ البَاطِلِ إِلَى الحَقِّ ومِنَ الكَذِبِ إِلَى الصِّدْقِ، ومِنَ الظُّلْمَةِ إِلَى النُّورِ، وبَطُلَتْ هَذِهِ الكُفْرِيَّاتُ وزَالَتْ هَذِهِ الجَهَالاتُ في أَكْثَرِ بِلادِ العَالَمِ وفي وَسَطِ المَعْمُورَةِ، وانْطَلَقَتِ الأَلْسِنَةُ بِتَوْحِيدِ الله تَعَالَى، واسْتَنَارَتِ العُقُولُ بِمَعْرِفَةِ الله تَعَالَى، ورَجَعَ الخَلْقُ مِنْ حُبِّ الدُّنْيَا إِلَى حُبِّ المَوْلَى بِقَدْرِ الإِمْكَانِ).

هذا كله حَقٌّ وصِدْقٌ.

قوله: **(وَإِذَا كَانَ لا مَعْنَى لِلنُّبُوَّةِ إِلّا تَكْمِيلُ النَّاقِصِ في القُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ وفي القُوَّةِ العَمَلِيَّةِ)**.

هذا من ثمرات النبوَّة، وأمّا أنه لا معنى للنبوة إلا هذا فممنوع.

قوله: **(وَرَأَيْنَا أَنَّ مَا حَصَلَ مِنْ هَذَا الأَمْرِ بِسَبَبِ مَقْدَم مُحَمَّدٍ ﷺ أَكْمَلَ وأَظْهَرَ مِمَّا ظَهَرَ بِسَبَبِ مَقْدَمِ مُوسَى وعِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلامُ، عَلِمْنَا أَنَّهُ كَانَ سَيِّدَ الأَنْبِيَاءِ وقُدْوَةَ الأَصْفياءِ)**.

لا شك في فضله من هذا الوجه، وله فضائل أخر.

قوله: **(وَهَذِهِ الطَّرِيقَةُ عِنْدِي أَفْضَلُ وأَكْمَلُ مِنَ الطَّرِيقَةِ الأُولَى)**.

هذا لا يصح لو سُلِّمَ استقلالها، مع أنه ﷺ إنما تحدى واحتج على الإنس والجن بالقرآن وإعجازه، ومعرفة هذه الطريقة لا تعلم إلا بعد مدة بالمخالَطة والمعاشرة، والبحث عن سيرته وسريرته، وما تحدى به يُعرَف صِدقُه به بالعجز عنه في الحال.

قوله: **(لِأَنَّ هَذَا يَجْرِي مَجْرَى بُرْهَانِ اللِّمْ)**

يعني ببرهان اللِّم: الاستدلال على ثبوت الشيء بثبوت سببه، كالاستدلال بمَسِّ النار الخشبة على حصول الإحتراق، وبحدوث النار على حدوث الدخان.

قوله: (**لِأَنَّا بَحَثْنَا عَنْ مَعْنَى النُّبُوَّةِ فَعَلِمْنَا أَنَّ مَعْنَاهَا أَنَّهُ شَخْصٌ بَلَغَ فِي الكَمَالِ فِي القُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ والعَمَلِيَّةِ إِلَى حَيْثُ يَقْدِرُ عَلَى مُعَالَجَةِ النَّاقِصِينَ فِي هَاتَيْنِ القُوَّتَيْنِ، وعَلِمْنَا أَنَّ مُحَمَّداً ﷺ كَانَ أَكْمَلَ البَشَرِ فِي هَذَا المَعْنَى، فَوَجَبَ كَوْنُهُ أَفْضَلَ الأَنْبِيَاءِ.**

وَأَمَّا الطَّرِيقُ الأَوَّلُ فَإِنَّهُ يَجْرِي مَجْرَى بُرْهَانِ الإِنْ).

يعني: وهو الاستدلال بالأثر على المؤثر، كالاستدلال باحتراق الخشبة على أنها مسّتها النار، والاستدلال بوجود الدخان على وجود النار.

قوله: (**فَإِنَّا نَسْتَدِلُّ بِحُصُولِ المُعْجِزَاتِ عَلَى كَوْنُهُ نَبِيًّا، وهُوَ يَجْرِي مَجْرَى الاسْتِدْلالِ بِأَثَرٍ مِنْ آثَارِ الشَّيْءِ عَلَى وُجُودِهِ، ولا شَكَّ أَنَّ بُرْهَانَ اللِّم أَقْوَى مِنْ بُرْهَانِ الإِنْ**).

يعني لأنّ الأول يُشعِر بالشيء ويفيد فَهْمَ حقيقته، والثانى إنما يُشعِر به إشعاراً إجماليًّا، وتمييزُه تمييز الشيء بعوارضه ولوازمه، فكان الأول أتم، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

المُنْكِرُونَ لِلنُّبُوَّاتِ طَعَنُوا فِي المُعْجِزَاتِ مِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: قَالُوا: لِمَ قُلْتُمْ إِنَّ هَذِهِ المُعْجِزَاتِ فِعْلُ الله تَعَالَى وخَلْقُهُ؟! وبَيَانُ هَذَا السُّؤَالِ مِنْ وُجُوهٍ).

وقرّره من عشرة أوجه. وقال: «**المَقَامُ الثَّانِي: سَلَّمْنَا أَنَّ فَاعِلَهَا هُوَ اللهُ تَعَالَى، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ تَعَالَى فَعَلَهَا لِأَجْلِ التَّصْدِيقِ؟!**» وقرَّره. «**المَقَامُ الثَّالِثُ: سَلَّمْنَا أَنَّ اللهَ تَعَالَى فَعَلَهَا لِأَجْلِ التَّصْدِيقِ، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ كُلَّ مَنْ صَدَّقَهُ اللهُ تَعَالَى فَهُوَ صَادِقٌ؟!**» وقَرَّرَهُ.

اعلم أنه لا وجه لفَرْضِ هذه الشبهة مسألةً بنفسها، وإنما حقُّ شبهةِ كلِّ قاعدة أن تُذكَر عقيب ذكر أدلتها ويجاب عنها.

وبالجملة فلمنكري النبوات شُبَهٌ نذكر منها جُلَّها، ونقرِّرُ ما ذُكِرَ في أثنائها، ونُتبعُ كل شُبْهَةٍ بجوابها إن شاء الله تعالى لئلا تستقرَّ في النفس.

فمنها[1] ما عوَّل عليه «**البراهمة**»، قالوا: ما جاءت به الرسل ـ على زعمكم ـ لا يخلو إما أن تستقل العقولُ بدركة وتقضي بحُسْنه وقُبْحِه أوْ لا، فإن كان مدركا بها ففي العقول مندوحة عما جاءت به، وإن كان غير مدرك بالعقل فكيف يُقبَل ما يخالف العقول؟!

وجوابها من أوجه:

ـ **أحدها**: أن هذه الشُّبهة مبنيّة على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، وقد أبطلناها.

ـ **الثاني**: نسلِّمُه جدَلاً، ونختار القسم الثاني. قولهم: «إن ما لا يدرك بالعقل غير مقبول». قلنا: ما المانع أن يكون حظُّ العقل منه الجواز، ويُؤخَذ الوقوعُ من الشرع؟! كمعرفة الشكر اللائق بجلال الله تعالى، وكبيان ما بعد الموت من الحشر والنشر ومقادير

---

(١) أي من تلك الشبه، وهذه هي الأولى.

الثواب والعقاب، أو يؤخذ منه كيفيات استعمال المصالح والاحتراز عن المفاسد.

ـ **الثالث**: سلَّمنا أنّ العقول تستقل بدركه، فما المانع من إتيانهم بذلك للتذكير والتأكيد والتنبيه للغافلين؟! والعقلاء مجمعون على حُسْنِ تكرير المواعظ، كما قال تعالى حكاية في جواب من قال: ﴿لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٤].

الشبهة الثانية معنى ما أشار إليه المصنف، قالوا: مدعي الرسالة مشارك لنا في النوع والصورة، ودعواه اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة، ولا يُقبَل بمجرّد دعواه، فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب، واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق[1] دعواه كيف يدل مع أنّا نشاهد وقوع كثير من الخوارق، ولا دلالة لها. وبيانه من العشرة أوجه التي ذكرها المصنف:

(ـ الأَوَّلُ: أَنَّ الإِنْسَانَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عِبَارَةً عَنِ النَّفْسِ).

يعني الجوهر المجرد كما تزعم «**الحكماء**»، أو اللطيف الساري في البدن كما يزعم أكثر «**المتكلمين**».

(أَوْ عَنْ هَذَا البَدَنِ)

يعني كما يزعم كثير من «**المعتزلة**».

(فَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ النَّفْسِ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ نَفْسَ ذَلِكَ الرَّسُولِ كَانَتْ مُخَالِفَةً لِنُفُوسِ سَائِرِ الخَلْقِ، ولِأَجْلِ خُصُوصِيَّةِ نَفْسِهِ قَدَرَ عَلَى الإِتْيَانِ بِمَا لَمْ يَأْتِ بِهِ غَيْرُهُ. وإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ البَدَنِ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ اخْتُصَّ بِمِزَاجٍ خَاصٍّ ولِأَجْلِهِ قَدَرَ عَلَى الإِتْيَانِ بِمَا لَمْ يَأْتِ بِهِ غَيْرُهُ؟!

---

(١) ليست في (أ).

ـ الثَّانِي: لا شَكَّ أَنَّ للأَدْوِيَةِ آثَارًا عَجِيبَةً، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ وجَدَ دَوَاءً وقَدَرَ بِوَاسِطَتِهِ عَلَى مَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ غَيْرُهُ؟!).

يعني أنه وجد جسماً نباتيّاً أو معدنيّاً أو حيوانيّاً له خاصية غريبة مستعقبة لتلك الأمور الغريبة، فلذلك صدر منه ما صدر.

(ـ الثَّالِثُ: أَنَّ الأَنْبِيَاءَ أَقَرُّوا بِثُبُوتِ الجِنِّ والشَّيَاطِينِ).

يعني مع إنكار «الحكماء»، لهم ومساعدة «المعتزلة»، لهم مع نطق الكتاب العزيز بذلك.

قال: (وَهَبْ أَنَّ وُجُودَهُمْ لَمْ يَثْبُتْ بِالدَّلِيلِ، إِلّا أَنَّ احْتِمَالَ وُجُودِهِمْ قَائِمٌ، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الجِنَّ والشَّيَاطِينَ هِيَ الَّتِي أَتَتْ بِهَذِهِ العَجَائِبِ والغَرَائِبِ؟! أَلَيْسَ أَنَّكُمْ تَقُولُونَ: إِنَّ الجِنَّ يَدْخُلُ فِي بَاطِنِ بَدَنِ المَصْرُوعِ ويَتَكَلَّمُ هُنَاكَ، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الذِّئْبُ إِنَّمَا تَكَلَّمَ بِهَذَا الطَّرِيقِ) يعني المخاطب ليعقوب عليه السلام. (وَالنَّاقَةُ إِنَّمَا تَكَلَّمَتْ مَعَ الرَّسُولِ بِهَذَا الطَّرِيقِ، والجِذْعُ إِنَّمَا حَنَّ بِهَذَا الطَّرِيقِ، وكَذَلِكَ القَوْلُ فِي البَاقِي؟

ـ الرَّابِعُ: أَلَيْسَ إِنَّ المُنَجِّمِينَ والصَّابِئَةَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الكَوَاكِبَ والأَفْلاكَ أَحْيَاءٌ نَاطِقَةٌ؟! وهَبْ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ بِالدَّلِيلِ، إِلّا أَنَّ الاحْتِمَالَ قَائِمٌ، فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: فَاعِلُ هَذِه المُعْجِزَاتِ هُوَ الأَفْلاكُ والكَوَاكِبُ؟!.

ـ الخَامِسُ: أَلَيْسَ إِنَّ المُنَجِّمِينَ أَطْبَقُوا عَلَى أَنَّ لِسَهْمِ السَّعَادَةِ أَثَراً فِي القُدْرَةِ عَلَى الأَفْعَالِ العَجِيبَةِ، ولِسَهْمِ الغَيْبِ أَثَراً فِي القُدْرَةِ عَلَى الإِخْبَارِ عَنِ الغُيُوبِ، فَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ الَّذِي قَالُوا حَقًّا لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ اتَّفَقَ لَهُمْ فِي سَهْمِ السَّعَادَةِ وفِي سَهْمِ الغَيْبِ قُوَّةٌ عَظِيمَةٌ، ولأَجْلِ تِلْكَ القُوَّةِ قَدَرُوا عَلَى الإِتْيَانِ بِالأَفْعَالِ الغَرِيبَةِ وبِالإِخْبَارِ عَنِ الغُيُوبِ؟!.

ـ السَّادِسُ: أَلَيْسَ إنَّ المُنَجِّمِينَ أطْبَقُوا عَلَى أنَّ لِلْقِرَانَاتِ في هَذِهِ الأَبْوَابِ آثَارًا عَظِيمَةً، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ المُعْجِزَاتُ مِنْ هَذِهِ الأَبْوَابِ؟!.

ـ السَّابِعُ: أَلَيْسَ إنَّ المُنَجِّمِينَ قَالُوا: إنَّ لِلْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ آثاراً عَظِيمَةً بَالِغَةً عَجِيبَةً في السَّعَادَةِ والنّحُوسَةِ، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ أَحْوَالُهُمْ مِنْ هَذِهِ الأَبْوَابِ؟!.

ـ الثَّامِنُ: أَلَيْسَ إنَّ الفَلاسِفَةَ أَطْبَقُوا عَلَى تَأْثِيرِ العُقُولِ والنُّفُوسِ، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُوجِدُ هَذِهِ المُعْجِزَاتِ هُوَ هَذِهِ العُقُولُ والنُّفُوسُ ؟!.

ـ التَّاسِعُ: أَلَيْسَ إنَّ مُحَمَّداً وسَائِرَ الأَنْبِيَاءِ ـ صَلَوَاتُ الله عَلَيْهِمْ ـ أَقَرُّوا بِأَنَّ هَذَا القُرْآنَ وسَائِرَ الكُتُبِ إنَّمَا وصَلَتْ إلَيْهِمْ بِوَاسِطَةِ المَلَكِ؟ فَنَقُولُ: أَمَّا قَبْلَ الدَّلِيلِ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ المَلَكُ غَيْرَ مَعْصُومٍ، بَلْ يَكُونُ آتِيًا بِالفِعْلِ القَبِيحِ، إلّا أَنَّا بِشَهَادَةِ الأَنْبِيَاءِ عَرَفْنَا كَوْنَ ذَلِكَ المَلَكِ مَعْصُوماً، وعَلَى هَذَا تَتَوَقَّفُ صِحَّةُ نُبُوَّةِ الأَنْبِيَاءِ عَلَى عِصْمَةِ ذَلِكَ المَلَكِ، وتَتَوَقَّفُ عِصْمَةُ ذَلِكَ المَلَكِ عَلَى صِحَّةِ نُبُوَّتِهِمْ، وذَلِكَ دَوْرٌ وهُوَ بَاطِلٌ).

وهذا الوجه أخيل ما ذكروه، وجوابه أن المعجزة إذا أفادت العلم بصدق النبي فهي بعينها دالة على صدق مبلِّغه، وإلا لم يحصل العلم بصدقه.

(ـ العَاشِرُ: أَلَيْسَ إنَّ الأَنْبِيَاءَ اتَّفَقُوا عَلَى إثْبَاتِ رُوحٍ مَوْصُوفٍ بِالخُبْثِ في غَايَةِ القُوَّةِ والشِّدَّةِ وهُوَ إبْلِيسُ، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الَّذِي أَعَانَهُ عَلَى تِلْكَ الأَعْمَالِ هُوَ إبْلِيسُ؟!.

لا يُقَالُ: إنَّ مُحَمَّداً ﷺ دِينُهُ لَعَنَ إبْلِيسَ فَكَيْفَ يُعِينُهُ إبْلِيسُ؟!

لِأَنَّا نَقُولُ: إنَّ المَكَّارَ الخَبِيثَ قَدْ رَضِيَ بِشَتْمِ نَفْسِهِ لِيَتَوَصَّلَ بِهِ إلَى تَرْوِيجِ خُبْثِهِ.

فَهَذِهِ احْتِمَالاتٌ عَشَرَةٌ في بَيَانِ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ بِالدَّلِيلِ أَنَّ فَاعِلَ المُعْجِزَاتِ هُوَ اللهُ تَعَالَى).

وقد اكتفى في الجواب عن التشكيك في هذا المقام بقوله: «إنا قد بيَّنَّا في باب الصفات أنه لا موجد إلا قدرةُ الله تعالى، وحينئذٍ تبطل الاحتمالات العشر». ولا يكفي

هذا مع اعترافنا أنّ للعباد في بعض الأفعال كسبًا، وأنه يمكن منهم التوصل بكَسْبِ بعض الأفعال إلى استعقاب أمور أجرى اللهُ تعالى عادَته بوقوعها عند ذلك، كآثار السحر عقيب قولٍ ونَفْثٍ، وكتقريب الحديد من المغناطيس المستعقب للجذب، فلا يظهر اختصاص مدعي الرسالة بها، بل الجواب أنّا قد ذكرنا في قيود المعجزة ما يخرج هذه، فإنا نقول: إن المعجزة لابد أن تكون فعلاً لله تعالى، أو ما يتنزّل منزلة الفعل الخارق للعادة، مقروناً بالتحدي، مع العجز عن معارضة من تحدّى عليه، وشرطنا كونه خارقاً للعادة ليتميّز به المدّعي، فإن المتحدِّي بالقديم والمعتاد لا اختصاص له بدعواه. وقيّدناه بالاقتران بالتحدي لئلا يتخذ الكاذبُ معجزةَ من مضى حجةً لنفسه. وقيدنا بعدم المعارضة ليتميز عن السحر وما يُتوصَّل به إلى الخوارق من السيمياء والطِّلَّسْمات والعزائم والخواص واستخدم العلويات وجميع ما ذكروه، فإن مدعي مثل ذلك لا يَسْلَم من المعارضة.

كيف وإنّ الله تعالى أجرى سُنَّته بأنه لا يرسل نبيّا بآية فى عصر ما إلا من جنس ما هو الغالب عليهم؟! فلمّا كان قلب العصا ثعباناً مما يتخيّل التوصل إلى مثله بالسحر، كان اعتراف السحرة ـ وهم ألوف ـ بعجزهم عن معارضتها، وقولهم: ﴿ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۞ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٢١ - ١٢٢] وجوابهم لمّا هدَّدهم بغاية التهديد وقَطْع الأيدي والأرجل من خلافٍ والصَّلْب فى جذوع النخل: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِى هَـٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ۞ إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا ﴾ [طه: ٧٢ -٧٣] من أدلِّ دليل على صدقه في رسالته وآيته.

ولـمّا كان إبراء الأكمه والأبرص مما يتخيّل الوصول إليه بصناعة الطب كان ظهور عيسى عليه السلام بذلك في زمن كثر فيه علماء هذه الصناعة، وتحدِّيه عليهم بإبراء الأكمه والأبرص، بل بإحياء الموتى، وعجزُهم عن معارضته من أدل دليل على صدقه في دعوى رسالته ودلالة آيته.

ولما كان الخليل عليه السلام فى قوم غلب عليهم أمر الطبائع كانت آيته: ﴿ قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء: ٦٩].

ولما كان نبيُّنَا ـ صلواتُ الله عليه وعلى جميع الأنبياء ـ نشأ في قوم غلبت فيهم الفصاحة والبلاغة، حتى كان أحدهم يصنع قصيدة ويعلقها بالبيت ويقول: لا يأتي أحد بمثلها، كانت آيته القرآن الغريب نَظْمُه وأسلوبُه وجزالته وفصاحته، مع استمرار العجز عن معارضته بسورة من مثله إلى وقتنا هذا، من أدل دليل على صدقه.

فتبيّن أن جميع ما أتى به الرسل ـ عليهم السلام ـ خارج عن الوقوف على خاصية حجر أو سحر أو استخدام أو تعزيمات، هيهات هيهات، ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢].

الشبهة الثالثة: وهي ما أشار إليه في: (**المَقَامُ الثَّانِي**)

قال: (**سَلَّمْنَا أَنَّ فَاعِلَهَا هُوَ اللهُ تَعَالَى، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ فَعَلَهَا لِأَجْلِ التَّصْدِيقِ؟! وتَقْرِيرُهُ أَنَّ لِلنَّاسِ مَذْهَبَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ أَفْعَالَ الله تَعَالَى وأَحْكَامَهُ غَيْرُ مُعَلَّلَةٍ بِشَيْءٍ مِنَ الأَغْرَاضِ والدَّوَاعِي**).

يعني: وهم «**الأشعرية**».

قوله: (**وَالثَّانِي: أَنَّ أَفْعَالَهُ مَوْقُوفَةٌ عَلَى الدَّوَاعِي**).

وهم «**المعتزلة**».

قوله: (**أَمَّا الأَوَّلُ وهُوَ قَوْلُ أَهْلِ السُّنَّةِ، فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَمْتَنِعُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَفْعَلُ شَيْئاً لِأَجْلِ شَيْءٍ، فَكَيْفَ يُقَالُ مَعَ هَذَا المَذْهَبِ: إِنَّهُ فَعَلَ هَذِهِ المُعْجِزَاتِ لِغَرَضِ التَّصْدِيقِ؟!**

وَأَمَّا الثَّانِي وهُوَ قَوْلُ مَنْ يَقُولُ: إِنَّ لابُدَّ فِي أَفْعَالِ الله تَعَالَى مِنَ الدَّوَاعِي، فَعَلَى هَذَا القَوْلِ كَيْفَ عَرَفْتُمْ أَنَّهُ لا دَاعِيَ لله تَعَالَى فِي خَلْقِ هَذِهِ المُعْجِزَاتِ إِلَّا تَصْدِيقُ هَذَا المُدَّعِي؟! وبَيَانُهُ مِنْ وُجُوهٍ):

يعني أنا نتبرع ببيان أمور يجوز أن تكون أسباباً لحدوث هذه الخوارق الآن.

قوله: (**أَحَدُهَا: أَنَّ العَالَمَ مُحْدَثٌ**).

يعني عَن عَدَمٍ سابقٍ عندكم.

(**فَهَذِهِ الأُمُورُ المُعْتَادَةُ قَدْ كَانَتْ فِي أَوَّلِ حُدُوثِهَا غَيْرَ مُعْتَادَةٍ، فَلَعَلَّهُ تَعَالَى فَعَلَ هَذِهِ المُعْجِزَاتِ لِتَصِيرَ ابْتِدَاءَ عَادَةٍ.**

الثَّانِي: لَعَلَّهُ تَكْرِيرُ عَادَةٍ مُتَطَاوِلَةٍ، فَإِنَّ فَلَكَ البُرُوجِ تَتِمُّ دَوْرَتُهُ فِي كُلِّ سِتَّةٍ وثَلاثِينَ أَلْف سَنَةٍ مَرَّةً واحِدَةً).

يعني الفلك الثامن، وهو فلك المنازل أيضا.

(**فتَكُونُ عَادَتُهُ أَنْ يَصِلَ إِلَى النُّقْطَةِ المُعَيَّنَةِ فِي كُلِّ سِتَّةٍ وثَلاثِينَ أَلْفَ سَنَةٍ مَرَّةً، وهَذَا وإِنْ كَانَ لا يَحْصُلُ إِلَّا فِي هَذِهِ المُدَّةِ الطَّوِيلَةِ إِلَّا أَنَّهُ عَادَةٌ**).

يعني: فلعل هذا الذي ادعيتم وقوعه معجِزًا من هذا الباب، فلا يدل على صدق.

قوله: (**الثَّالِثُ: لَعَلَّهُ تَعَالَى خَلَقَ هَذِهِ المُعْجِزَةِ مُعْجِزَةً لِنَبِيٍّ آخَرَ فِي طَرَفٍ مِنْ أَطْرَافِ العَالَمِ، أَوْ كَرَامَةً لِوَلِيٍّ، أَوْ مُعْجِزَةً لِمَلَكٍ مِنَ المَلائِكَةِ فِي السَّمَوَاتِ، أَوْ كَرَامَةً لِوَاحِدٍ مِنَ الجِنِّ السَّاكِنِ فِي الهَوَاءِ أَوْ فِي البِحَارِ، وكُلُّ ذَلِكَ مُحْتَمَلٌ**).

يعني: وعلى هذا التقدير لا يكون لمدَّعِيها اختصاص بها، فلا تدل على صدقه.

قوله: (**الرَّابِعُ: لَعَلَّهُ تَعَالَى أَظْهَرَ هَذِهِ المُعْجِزَةَ عَلَى هَذَا المُدَّعِي مَعَ كَذِبِهِ حَتَّى تَشْتَدَّ الشُّبْهَةُ وتَقْوَى البَلِيَّةُ، ثُمَّ إِنَّ المُكَلَّفَ إِنِ احْتَرَزَ عَنْهَا مَعَ قُوَّةِ الشُّبْهَةِ اسْتَحَقَّ الثَّوَابَ العَظِيمَ، هَذَا هُوَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي حُسْنِ إِنْزَالِ المُتَشَابِهَاتِ**).

يعني تعليل حسن إنزاله من الله تعالى، مع قدرته على إنزاله محكَمًا قاطِعاً للشبهة.

قوله: (فَثَبَتَ عَلَى كُلِّ واحِدٍ مِنْ هَذِهِ التَّقْدِيرَاتِ أَنَّ المُعْجِزَ لا يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ المُدَّعِي).

ويعني بقوله «المعجزَ»: أي في زعمكم، فإنه لا يكون معجزاً على هذا التقدير.

قال: (ثُمَّ إِنَّا نَخْتِمُ هَذَا الفَصلَ بِسُؤَالٍ آخَرَ فَنَقُولُ: الفِعْلُ إِمَّا أَنْ يَتوقَّفَ عَلَى الدَّاعِي أَوْ لا يَتَوَقَّفَ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ فَحِينَئِذٍ يَتَوَقَّفُ صُدُورُ الفِعْلِ مِنَ العَبْدِ عَلَى دَاعِيَةٍ يَخْلُقُهَا اللهُ تَعَالَى فيهِ، وعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ فَيَكُونُ فِعْلُ الله تَعَالَى مُوجِباً لِفِعْلِ العَبْدِ، وفَاعِلُ السَّبَبِ فَاعِلُ المُسَبَّبِ، فَأَفْعَالُ العِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لله تَعَالَى ومُرَادَةٌ لَهُ. وعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ خَالِقُ كُلِّ القَبَائِحِ هُوَ اللهُ تَعَالَى، فَكَيْفَ يَمْتَنِعُ مِنْهُ خَلْقُ المُعْجِزَةِ عَلَى يَدِ الكَاذِبِ؟!)

يعني: وهذا لازم لـ«المعتزلة» المدعين لهذا القسم.

قوله: (وَإِنْ كَانَ الثَّانِي وهُوَ أَنَّ الفِعْلَ لا يَتَوَقَّفُ عَلَى الدَّاعِي، فَحِينَئِذٍ يَصِحُّ مِنَ الله تَعَالَى أَنْ يَخْلُقَ هَذِهِ المُعْجِزَةَ لا لِغَرَضٍ أَصْلاً، وحِينَئِذٍ تَخْرُجُ المُعْجِزَةُ عَنْ كَوْنِهَا دَلِيلاً عَلَى الصِّدْقِ).

يعني: وهو لازم لـ«أهل السنة» المدعين لهذا القسم.

قوله: (المَقَامُ الثَّالِثُ: سَلَّمْنَا أَنَّ اللهَ تَعَالَى فَعَلَهُ لِأَجْلِ تَصْدِيقِ المُدَّعِي، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ كُلَّ مَنْ صَدَّقَهُ اللهُ تَعَالَى فَهُوَ صَادِقٌ؟! وهَذَا إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الكَذِبَ عَلَى الله تَعَالَى مُحَالٌ، وإِذَا نَفَيْتُمْ ال حُسْنَ والقُبْحَ عَنْ أَفْعَالِ الله تَعَالَى فَكَيْفَ تَعْرِفُونَ امْتِنَاعَ الكَذِبِ عَلَيْهِ؟!).

يعني: يا معشر «الأشعرية».

وأجاب عن هذين المقامين فقال:

(واعْلَمْ أَنَّ الجَوَابَ عَنِ المَقَامِ الأَوَّلِ مَا بَيَّنَّا في بَابِ الصِّفَاتِ أَنَّهُ لا مُوجِدَ إِلّا قُدْرَةُ الله تَعَالَى، وحِينَئِذٍ تَبْطُلُ الاحْتِمَالاتُ العَشَرَةُ المَذْكُورَةُ. والمُعْتَزِلَةُ لَمَّا قَالُوا: إِنَّ العَبْدَ مُوجِدٌ،

فَقَدْ بطُلَ عَلَيْهِمْ هَذا الطَّرِيقُ.

وَعَنِ المَقَامِ الثَّانِي والثَّالِثِ أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ جَائِزاً في نَفْسِهِ مَعَ أَنَّ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ يَكُونُ حَاصِلاً بِأَنَّهُ لا يَقَعُ. ألا تَرى أَنَّ حُدُوثَ شَخْصٍ فِي هَذِهِ الحَالَةِ مَعَ صِفَةِ الشَّيْخُوخَةِ جَائِزٌ مَعَ أَنَّا نَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ؟! وإذَا رَأَيْنَا إنْسَاناً ثُمَّ غِبْنَا عَنْهُ ثُمَّ رَأَيْنَاهُ ثَانِيَةً جَوَّزْنَا أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَعْدَمَ ذَلِكَ الرَّجُلَ الأَوَّلَ وخَلَقَ شَخْصاً آخَرَ يُسَاوِيهِ فِي الصُّورَةِ والخِلْقَةِ، ثُمَّ مَعَ هَذَا التَّجْوِيزِ نَقْطَعُ بِأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ هَذَا المَعْنَى. فَكَذَلِكَ هَهُنَا مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الاحْتِمالاتِ قَائِمٌ، إلّا أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَوْدَعَ فِي عُقُولِنَا عِلْماً ضَرُورِيًّا، وهُوَ أَنَّا مَتَى اعْتَقَدْنَا أَنَّ هَذِهِ المُعْجِزَةَ خَلَقَهَا اللهُ تَعَالَى عَقِيْبَ دَعْوَى هَذَا المُدَّعِي فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا خَلَقَهَا لِتَدُلَّ عَلَى صِدْقِ دَعْوَى ذَلِكَ القَائِلِ.

ألا تَرَى أَنَّ قَوْمَ مُوسَى لَمَّا أَنْكَرُوا نُبُوَّتَهُ فَاللهُ تَعَالَى أَظَلَّ الجَبَلَ عَلَيْهِمْ، فَكُلَّمَا هَمُّوا بِالمُخَالَفَةِ قَرُبَ الجَبَلُ مِنْهُمْ وصَارَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِمْ، وكُلَّمَا هَمُّوا بِالطَّاعَةِ والإِيمَانِ تَبَاعَدَ الجَبَلُ عَنْهُمْ؟! فَكُلُّ مَنْ أَنْصَفَ عَلِمَ أَنَّ كُلَّ مَنْ رَأى هَذِهِ الحَالَةَ عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى التَّصْدِيقِ.

فَهَذَا هُوَ الجَوَابُ المُعْتَمَدُ عَلَيْهِ فِي هَذَا البَابِ، ومَتَى ضَمَمْتَ إِلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ مَا قَرَّرْنَاهُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّانِيَةِ بَلَغَ المَجْمُوعُ مَبْلَغًا كَافيا في إِثْبَاتِ المَطْلُوبِ).

حاصلهُ أنه يدعي أنّ دلالة المعجزة على صدق المتحدِّي بها دلالة عادية، وأنّ مثل هذا الخارق ـ كإحياء الموتى، وفلق البحر أطواداً، وإخراج ناقة من صخرة ـ يُعلَم قطعًا أنه ليس من الأفعال المعتادة، وأنه لا قدرة لغير الله عليها، فزال احتمال أنها عادة متكررة.

وأمّا احتمال أنها ابتداء عادة فلا يقدح؛ فإنّ التحدي بأصل انخراق العادة في ذلك الفعل، وقد وُجِد. ثم إذا فعله مقترناً بدعواه بطل احتمالُ أنه لغيره من نبيٍّ آخر أو مَلَك أو غيره، فحينئذٍ يحصل العلم بصدقه كما يحصل العلم بخَجَل الخَجِل ووَجَل الوَجِل.

وجواز فعلها على يد الكاذب عقلاً لا يَمْنَعُ من الجَزْمِ بصدق مُدَّعِي الرسالة بناء على سُنَّةِ الله تعالى وعادَتِه، ولو وقع ذلك لانسلَّت العلومُ من الصدور.

وأمّا قوله: «إن دلالتها على صدقه تتوقف على إثبات الصدق لله تعالى» فهو كذلك، وقد احتج الأصحاب على ذلك بأنه تعالى عالم بجميع المعلومات، وكل عالم في نفسه خبرٌ على وفق علمه، ولا معنى للخبر الصدق إلا ذلك، وإذا كان عِلْمُه أزليّا كان صِدْقُه أزليّا، وامتنع اتصافُه تعالى بالكذب لاستحالة قيامه مع الصدق القديم، وامتناعِ عَدَمِ القديم.

وعلى هذا التقدير لا يتوقف إثباتُ الصدق لله تعالى على إثبات التحسين العقلي، وإنما ذلك طريقة «**المعتزلة**» حيث قالوا: إن الكلام من صفات الأفعال، ولم يثبتوا كلامًا نفسيًّا، ونحن وإن لم نُوقِفْ أفعالَ الله تعالى على غَرَضٍ فلا نمنع أنّ وقوع الأفعال من الله تعالى دالة على أشياء لارتباطها بها فى سُنَّةِ الله تعالى، وعلى حِكَم ندرك بعضها وإن وقَفت عقولُنا عن إدراك جملتها، والله تعالى يقول: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٦].

الشبهة الرابعة: قالوا من تزعمون نبُوَّته أتى بما يخالف الحِكْمة وبمستقبَحات العقول، فلا سبيل إلى تصديقهم، فممّا جاؤوا به إيلامُ البهائم، وتكليفُ الخَلْق بضروب من المشاقِّ مع عدم الحاجة إليها، ومن المستقبح الأمرُ بشدِّ الرواحل وقَطْع المَهامِه لقَصْد بيتٍ معيَّنٍ يساوي غيره من البيوت، وتعرية الأبدان والتكشف للإحرام، ومضاهاة لعب الصبيان كالهرولة بين جبلين والرمي إلى غير مرمي.

والجواب: إنه يلزمهم على سياق ذلك أن يستقبح من الله تعالى إيلام البهائم والصبيان، والابتلاء بالغموم والأسقام، وإلجاء بعضهم إلى التعري والتكشف مع قدرته

على سترهم. وما استبعدوه من تكليف الشرع بحمل المشاق يلزمهم مثله فيما أوجبوه بالعقول واستحسنوه من رياضة النفوس بالتقليل وترك الشهوات والملاذّ.

فإن قالوا: إنما حسن من الله تعالى فعلاً لعِلْمِه باشتماله على حِكْمَة خَفيت عنّا.

قلنا: فقولوا مثله فيمَا أمر به. والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

في أنَّ الأنْبِيَاءَ أفْضَلُ مِنَ الأوْلِيَاءِ).

هذه المسألة لا يعرف عليها لأحد من أرباب المقالات شُبهَة تُتَخيَّل في ذلك، إلا ما نقل عن بعض رعونات من ينتمي إلى «**الصوفية**» ـ وليس منهم فى الحقيقة ـ من ذِكْر شطحات تَشهَد عليهم ببعدهم عن القوم واستحواذ الشيطان عليهم، كقول بعضهم: «اللهم اجمع عليّ محمداً»، وقول صاحبه: «لا جمعه الله عليك»، يعني أنه فى مقام جَمْعٍ لا يشاهِدُ فيه مخلوقًا. وهذا كَذِبٌ مَحْضٌ منه، فإنّ طلبه أن يجمع عليه محمدًا شعور بنفسه وبحالها وبمحمد ﷺ، ثم من وصل إلى مقام فإنما وصل إليه ببركة متابعته، وكل ما يحصل له من زيادة وكرامة فهو من ثمرات متبوعة.

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلَيْهِ النَّقْلُ والعَقْلُ**:

أمَّا النَّقْلُ: فَقَوْلُهُ ﷺ في أبِي بَكْرٍ رضي الله عنه: «وَالله مَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ ولا غَرُبَتْ عَلَى أحَدٍ بَعْدَ النَّبِيِّينَ والمُرْسَلِينَ أفْضَلَ مِنْ أبِى بَكْرٍ». فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أنَّ أبَا بَكْرٍ رضي الله عنه أفْضَلُ مِنْ كُلِّ مَنْ لَيْسَ بِنَبِيٍّ، وأنَّهُ دُونَ كُلِّ مَنْ كَانَ نَبِيًّا، وهَذَا يَقْتَضِي أنْ يَكُونَ الأنْبِيَاءُ ـ عَلَيْهِمُ السَّلامُ ـ أرْجَحُ حَالاً مِنْ غَيْرِهِمْ).

وأقوى دلالة من هذا ـ فإنه خبر آحاد ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩]، أشعرت الآية بأنّ درجة النبيين فوق درجة الصديقين، ودرجة الصديقين فوق درجة الشهداء، ودرجة الشهداء فوق درجة الصالحين، فإنّ «الواو» وإن لم تقتضِ رتبةً لكن العرب تستقبح فى الكلام الفصيح تقديم الشريف على الأشرف. وقد أشار ﷺ إلى ذلك فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] فقال: «ابْدأُ بِمَا بَدَأَ اللهُ

بِهِ»[1] وقال عمر رضي الله عنه للقائل: «كفى الشيب والإسلام للمرء» ناهياً: هلاّ قلت: كفى الإسلام والشيب؟! وتنازع المسلمون وكفار قريش حين كتب العهد بينهم فيمن يبدأ بذكره، وقال «سيبويه»[2]: يقدّمون الذي بيانه أهم، وهم بشأنه أعنى.

ومن الدليل أيضاً أنه لا يجوز ـ أو يُكرَه ـ أن يُصلَّى على غير الأنبياء إلا بطريق التَّبَع للأنبياء. وأمّا قوله ﷺ: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى»[3] فإنها خاصية خصَّهُم بها، ولا يجوز ذلك لغيره، أو يكره استقلالاً.

قوله: (**وَأَمَّا العَقْلُ: فَهُوَ أَنَّ الوَلِيَّ هُوَ الكَامِلُ في ذَاتِهِ فَقَطْ، والنَّبِيُّ هُوَ الَّذِي يَكُونُ كَامِلاً ومُكَمِّلاً، ومَعْلُومٌ أَنَّ الثَّانِي أَفْضَلُ مِنَ الأَوَّلِ. فَإِنِ ادَّعَى بَعْضُ الجُهَّالِ أَنَّهُ كَمَّلَ طَائِفَةً مِنَ النَّاقِصِينَ، فَلْيَنْظُرْ هَلْ أَصْحَابُهُ أَكْثَرُ عَدَداً أَوْ فَضِيلَةً أَمْ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ. فَإِذَا رَأى أَنَّ قَوْمَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى قَوْمِ مُحَمَّدٍ ﷺ في العَدَدِ والفَضِيلَةِ كَالقَطْرَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى البَحْرِ عَلِمَ حِينَئِذٍ أَنَّهُ عَدَمٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ**).

لا شك في أن أصحاب الرسول ﷺ المهتدين به المكمَّلين بتكميله أفضل من أتباع أتباعه. لكن «**الفخر**» مناقَش بما يشعر به كلامه أنه لا أخص للأنبياء سوى ذلك مع اختصاص الأنبياء والرسل بالوحى، كما قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦ – ٢٧]، وإن منهم من كلَّم اللهُ بغير واسطة، وثبوت العصمة لهم فيما يبلغونه عن الله تعالى، وعن الكبائر والصغائر أيضاً على رأي، ولم يَثْبُت ذلك لأحد من الأمة، وسنبطل دعوى «**الرافضة**» فى إثبات الإمام المعصوم. وإنما

---

(١) اللفظ لمسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٢) هو: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (١٤٨–١٨٠هـ): إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. انظر الأعلام (٥: ٨١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب صلاة الإمام ودعائه لصاحبه.

ثبتت العصمة لجملة أمّة محمد ﷺ تشريفاً لهم بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»[١] وما في معناه من الأحاديث على ما قررناه فى أصول الفقه، وعليه يحمل قوله ﷺ: «علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل»[٢]، والمراد: إنهم يحكمون بالكتاب العزيز، كأنبياء بني إسرائيل يحكمون بالتوارة، والتشبية واقع في هذا القدر، لا في درجة النبوة.

وقول أبي بكر للنبى ﷺ حين أكثر مناشدة ربه: «إن الله منجزك ما وعدك» ليس فيه زيادة كمال في هذه الحالة لأبى بكر على الرسول ﷺ، فإن تصديق الرسول بذلك أتم، وإنما كمال الرسول أن يتمم المقامات كلها، فما أشار إليه أبو بكر هو الكمال فى مقام الإيمان، وما أظهر الرسول ﷺ إعطاء حال الخوف عند ظهور أسبابه الظاهرة حُكْمَها من الرهبة، وهو نظير جوابه لمن سأله حين موت ابنه إبراهيم ـ وهو سعد بن عبادة، أو عبد الرحمن بن عوف ـ وقد بكى: كيف تبكي؟ وليس فى ذلك ما يخل بتسليمه ورضاه بالقضاء، ولكن إعطاء الظاهر حُكْمَه، وهو كمال، كما أن إعطاء الباطن حُكْمَه كمال، فقال إشارة إلى دمعته: «إنها رحمة» وقال: «يحزن القلب، وتدمع العين، ولا نقول إلا ما يرضي الرب، وإنا بك يا إبراهيم لمحزنون»[٣].



---

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، بلفظ: لا تجتمع أمتي على ضلالة.

(٢) أورده علي القاري في الأسرار المرفوعة (ص٢٤٧) وقال: لا أصل له.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز.

قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

المُخْتَارُ عِنْدِي أَنَّ المَلَكَ أَفْضَلُ مِنَ البَشَرِ).

الذى اختاره في «**المحصَّل**» عكس هذا وهو أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وهو قول عامة «**الأشعرية**» و«**الشيعة**». وقال في «**الأربعين**»: وقالت «**الفلاسفة**» و«**المعتزلة**»: إن الملائكة السماوية أفضل من البشر. قال: واختاره القاضى «**ابن الباقلانى**» و«**أبو عبد الله الحليمي**».

اعلم أنه لا يتحقق الخلاف بين «**الأشعرية**» و«**الحكماء**» فى الأفضلية، فإنّ «**الحكماء**» قضوا بأفضلية الملائكة بناءً على اعتقادهم أنها جواهر مجرَّدة ليست جسمانية، فأثبتوا الترجيح بناءً على هذا المذهب، و«**الأشعرية**» لا توافقهم على أنّ الملائكة جواهر مجرَّدة، بل تزعم أنها أجسام لطيفة. فاحتج «**الحكماء**» على أفضليتها بأنها بسائط، والجسمانيات مركبات، والبسيط أشرف من المركب. وبأنها روحانية ومنزهة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الأخلاق الذميمة بأسرها. وبأنها نورانية علوية لطيفة، والجسمانيات مظلمة كثيفة. وبأن ما لها من قوتي العمل والعلم أقوى. وبأن اختيارها متوجه إلى نظام الخير. إلى غير ذلك. وإذا كانت هذه الترجيحات كلها مبنية على هذا الأصل الفاسد بطل الجميع ببطلانه.

ونقل غير «**الفخر**» عن «**القاضي**» القطع بأفضلية أحدهما على الأخر لانعقاد الاجماع على ذلك. قال: ولا يبعد التوقف فى التعيين، فإنما يعرف ذلك بنص قاطع، والحجج المذكورة من الطرفين ظنية. وتحقيق الأفضلية من طريق العقل والاعتبار يتوقف على حصر الفضائل من الطرفين ومعرفة رتبها عند الله تعالى، ومقابلة الكميات والكيفيات فيها، وجبر ما نقص من إحداهما بزيادة الأخرى، والعلم بذلك عزيز. ولعل ما صار إليه «**القاضي**» أقرب.

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ**)

أي على أفضلية الملَك.

(**أَحَدُهَا: أَنَّ اللهَ تَعَالَى لَمَّا أَرَادَ أَنْ يُقَرِّرَ عِنْدَ الخَلْقِ عَظَمَتَهُ اسْتَدَلَّ بِكَوْنِهِ إِلَهَ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ ومَا بَيْنَهُمَا، فَقَالَ تَعَالَى فِي سُورَةِ «عَمَّ»:** ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ [النبأ: ٣٧]).

مضمون هذه الآية أنه تعالى خالِق كل موجود، أمّا أفضلية موجود منها على موجود فليس فى الآية ما يشعر به.

قوله: (**ثُمَّ لَمَّا أَرَادَ الزِّيَادَةَ فِي تَقْرِيرِ هَذَا المَعْنَى قَالَ بَعْدَهُ:** ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨] **ولَوْلا أَنَّ المَلائِكَةَ أَعْظَمُ المَخْلُوقَاتِ دَرَجَةً وإِلّا لَمْ يَصِحَّ هَذَا التَّرْتِيبُ**).

يعني به ما في الآية من الإشاراة والتنبيه بالأعلى على الأدنى، ولأنه إذا كان حال هؤلاء يومئذٍ كذلك وهُم المقربون فكيف حال الثقلين؟!.

اعلم أنه لا شك أن الله تعالى ملك يوم الدين، ولا يُتوَهَّم وجود مُلك لغيره في ذلك اليوم، كما قال تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦] بظهور صورة التصرف والفصل بين الخلق وتمييز أهل الدارين، وإيصال كل إلى مقرِّه، والمستقر في النفوس وقوع ذلك بواسطة مؤتمرين بأمر الملِك، والموكل بذلك في ذلك اليوم هم الملائكة، وهم المتصرفون فى الثقلين يومئذٍ بأمر الله تعالى، والمتصرف في غيره بأمر الملِك لا دلالة بحاله على أفضليته.

ثم ما ذكره من المقام للملائكة يوم الجزاء والحساب يعارضه مقامه ﷺ المقام المحمود في هذا اليوم وهو مقام الشفاعة الذي يحمده عليه الأوّلون والأخرون.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ:** ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾

[البقرة: ٢٨٥] **وهَذَا هُوَ التَّرْتِيبُ الصَّحِيحُ؛ لِأَنَّ الإلَهَ هُوَ المَوْجُودُ الأَشْرَفُ، ويَتْلُوهُ دَرَجَةُ المَلائِكَةِ، ثُمَّ إِنَّ المَلَكَ يَأْخُذُ الكِتَابَ مِنَ الله تَعَالَى ويُوصِلُهُ إِلَى الرَّسُولِ عليه السلام، وهَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ التَّرْتِيبُ هَكَذَا: الإلَهُ، والمَلَكُ، والكُتُبُ، والرُّسُلُ. وهَذَا هُوَ التَّرْتِيبُ المَذْكُورُ فِي القُرْآنِ، وهُوَ يَدُلُّ عَلَى شَرَفِ المَلَكِ عَلَى البَشَرِ).**

ويَرِدُ عليه أن هذا الترتيب هو الممكن في التصديق، فلم قلت: إنه يقتضي الترتيب فى الأشرفية؟! وهو لا يدل على الأشرفية ولا يمنعها، فإن العلم بالصانع مرتب على العلم بالصنع، ولم يلزم من التقدم فى العلم التقدم فى الشرف.

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَّ المَلائِكَةَ جَوَاهِرُ مُقَدَّسَةٌ عَنْ ظُلُمَاتِ الشَّهَوَاتِ وكُدُورَاتِ الغَضَبِ، طَعَامُهُمُ التَّسْبِيحُ، وشَرَابُهُمُ التَّقْدِيسُ، وأَلْسِنَتُهُمْ بِذِكْرِ الله تَعَالَى نَاطِقَةٌ، وفَرَحُهُمْ بِعِبَادَةِ الله تَعَالَى، فَكَيْفَ يُمْكِنُ مُنَاسَبَتُهُمْ مَعَ المَوْصُوفِ بِالغَضَبِ والشَّهْوَةِ؟!**).

هذا يعارضه أن العبادة مع المعاوقات من البشر تكون أشق، وقد قال ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «أجرك على قدر تعبك» وقال: «أفضل العبادات أحمزها»[1] أي أشقها.

قوله: (**الرَّابِعُ: أَنَّ الأَفْلاكَ تَجْرِي مَجْرَى الأَبْدَانِ لِلمَلائِكَةِ، والكَوَاكِبُ تَجْرِي مَجْرَى القُلُوبِ، ونِسْبَةُ البَدَنِ إِلَى البَدَنِ والقَلْبِ إِلَى القَلْبِ كَنِسْبَةِ الرُّوحِ إِلَى الرُّوحِ فِي الإِشْرَاقِ والصَّفَاءِ**).

هذا الترجيح لـ«**الفلاسفة**» مبنيّ على أصلهم الفاسد.

ومما احتج به على أفضلية الأنبياء أمرهم بالسجود لآدم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣].

---

(١) أحمزها: يعني أقواها، يقال: رجل حميز الفؤاد وحامز أي شديد. والحديث ذكره الملا القارئ في الموضوعات الكبرى (ص ١٢٣)، والزرقاني في مختصر المقاصد (ص ١٢٤) وخلاصته عند الأول أنه لا أصل له، أو له أصل موضوع، وعند الثاني لا يعرف.

وفى الحجج من الطرفين كثرة، وفى ما ذُكر غنية، والأقرب فى المسألة ما صار إليه «**القاضي**» من الوقوف فى التعيين، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:

في إِثْبَاتِ العِصْمَةِ لِلأَنْبِيَاءِ في وقْتِ الرِّسَالَةِ).

المعنيُّ بالعصمة عند «**الأشعرية**»: تهيئة العبد للموافقة مطلقاً. وذلك يرجع إلى خَلْقِ القدرة على كل طاعة أُمِرَ بها. والقدرة عندهم تقارن وقوع المقدور. كما قالوا: إن التوفيق: خَلْقُ القدرة على الطاعة المعيّنة. فالعصمة إذاً توفيقٌ عام[1].

وردّت «**المعتزلة**» العصمة إلى خَلْقِ ألطافٍ تُقرِّب فعل الطاعة. ولم تردّها إلى القدرة لأنّ القدرة عندهم صالحة للشيء وضده، فالقدرة على الإيمان بعينها قُدرَةٌ على الكفر، فلو كان خَلْقُ القدرة للعبد بالنسبة إلى صلاحيتها لإيجاد الإيمان منه توفيقاً لكان خَلْقُها له بالنسبة إلى صلاحيتها لإيجاد الكفر خذلاناً.

والبحث فى عصمة الأنبياء يتعلق بأربعة أطراف:

ـ الأول: ما يتعلق بالاعتقاد.

وقد أجمعت الأئمة على أنهم معصومون عن الكفر والبدعة، إلا «**الفضيلية**» من «**الخوارج**»، فإنهم جوّزوا صدور الذنب منهم، وقالوا: كل ذنب كفر. وسيأتي بطلان ذلك حين تُذكر حقيقة الإيمان إن شاء الله تعالى.

وجوَّزت «**الرافضة**» إظهار كلمة الكفر تُقْيَةً. قالوا: كما يجوز ذلك إذا أكره على النطق بها، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]. وهذا باطل؛ فإنّ الأنبياء قد صبروا على ما كذبوا وأوذوا، ولم يُنقَل عن أحد منهم النطق بذلك، ولو كان ذلك جائزاً لكان أحقّ الأزمان به أوّلُ أمْرِهم وهُم في حال ضعف.

---

(١) قال إمام الحرمين: العصمة هي التوفيق بعينه، فإن عمّت كانت توفيقا عامّاً، وإن خصّت كانت توفيقاً خاصّاً. (كتاب الإرشاد، ص٢٥٥).

ـ الطرف الثانى: ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام عن الله تعالى.

وهم معصومون في ذلك؛ فإنه مدلول المعجزة.

وأجمعوا على أنه لا يجوز التحريف والتبديل فيه عمدًا ولا سهوًا؛ وإلا لم يُوثَق بشيء من الشرائع.

ـ الثالث: ما يتعلق بالفتوى.

وأجمعوا على أنه لا يجوز تعمّد خلافَ الحكم.

واختلفوا فى السهو، مع أنهم لا يُقَرُّون عليه.

ـ الرابع: ما يتعلق بأفعالهم.

وقد اختلفوا فيه على خمس مقالات:

الأولى: زعمت «**الحشوية**» أنه تجوز الصغائر والكبائر عليهم، متمسّكين في ذلك بظواهر النصوص. ولا يصح، فإنها مؤوّلة، أو محمولة على ترك الأولى، أو قبل البعثة كما سيأتى إن شاء الله عزّ وجل.

المقالة الثانية: لا تجوز عليهم الكبيرة ألبتة، ولا الصغيرة المؤذنة بخساسة النفس ودناءة الهمة كتطفيف حبة أو سرقة تافهٍ.

الثالثة: لا يجوز عليهم تعمُّد كبيرة لا صغيرة، ويجوز منهم صدور الذنب على وجه الخطأ والتأويل.

الرابعة: لا يجوز منهم كبيرة ولا صغيرة عمدًا ولا تأويلاً، لكن على وجه السهو والنسيان، ويعاتَبون على ذلك لعلو منصبهم وكمالهم الموجب للتحفّظ والتيقّظ.

الخامسة: لا يجوز منهم صغيرة ولا كبيرة، لا عمداً ولا تأويلا ولا سهواً ولا نسياناً. وهو قول بعض أصحابنا، و«**الروافض**»، وقول «**أبي الهذيل**».

هذا نقل المصنف فى كتبه، واختار أنهم فى زمن النبوّة معصومون عن الكبائر والصغائر عمداً، وجوَّز عليهم الصغائر سهوًا، وخصّ العصمة بزمان النبوّة، خلافاً لـ«**الرافضة**» فإنهم قالوا: تجب لهم فى الحالين معًا. وإليه ذهب بعض أصحابنا. ومن خص العصمة بزمان النبوة اتسع عليه تأويل ما وردت به الظواهر، فإنّ أكثرها محمول على ما قبل النبوة.

وقد اعتمد «**الأشعرية**» في عصمتهم فيما يبلّغونه عن الله تعالى على المعجزة، وفي عصمتهم عن الكبائر، وعن الإصرار على الصغائر، أو صغيرة تؤذن بقلة الإكتراث بالديانة على الإجماع القاطع.

ولعل مستند الإجماع فى ذلك ما ذكره «**الفخر**» من التمسك بالنصوص ولوازمها، فإنّا لا نشترط فى المجمعين على حكم أن يتحد مأخذهم فى القول بالحكم، بل قد يحكم بعضهم بنص كتاب وآخر بخبر وآخر بلوازم نصوص أو استدلال، ثم يتفقون على القول بالحكم فيصير قاطعاً وتحرم مخالفته.

وأمّا الصغائر: فقال «**القاضي**» و«**الإمام**»: ليس فيها قاطع، والظواهر تشعر بوقوعها، إلا انها قابلة للتأويل.

وقال الأستاذ «**أبو إسحاق الإسفرائيني**»: إنهم معصومون مطلقاً بعد النبوّة. وبالغ فقال: ولا يجوز ذلك منهم على وجه السهو والنسيان. واحتج بأنّ الذنوب كلها كبائر وإن كان بعضها أصغر بالإضافة إلى بعض، كما يقال: لا تنظر إلى صغر الذنب، وانظر لمن خالفت. فيجب العصمة عن جميعها.

واحتج بمعنى ما ذكره «**الفخر**» أوّلا وهو أنّ كل من كانت نِعَمُ الله عليه أجلّ كانت مخالَفته أعظم، قال الله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، وخص الرّجم فى الزنا بالمحصن، ونصَّف العذاب على العبيد لدناءة منصبهم، فلو عصوا لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة.

قال «**الإمام**»: والصحيح أنه لا يمتنع منهم النسيان، لكن لا يُقَرُّون عليه.

قال «**القاضي**»: وإن جوّزنا النسيان فلا يجوز صدور كلمة الكفر منهم نسياناً. وما نقل أنه ﷺ لما قرأ: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۞ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم: ١٩ - ٢٠] سُمِع فى تلاوته: «تلك الغرانيق العلا، وإنّ شفاعتهن لترتجى» فذلك من إلقاء الشيطان في تلاوته، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا﴾ ﴿مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الحج: ٥٢] أى يُزِيلُه. ولا مانع أن ينسى في غير ذلك كما قام إلى خامسة، وسلّم من اثنتين، وأُعلم فعاد إلى الصلاة وسجَد للسهو، وقال: «إنِّي لَأَنْسَى، أَوْ أُنَسَّى لأَسُنَّ»[1].

وأمّا «**المعتزلة**» فصارت إلى عصمتهم عقلاً، ومنهم من جوّز الصغائر، واحتجوا بأن النبيّ لو فسق ولابَس الكفر لسقطت هيبتُه، ولم يستحق التوقير، ولأدّى إلى نفرة القلوب وتأبي النفوس عن الاقتداء به. قالوا: ولهذا وجبت عصمتهم فيما يبلّغونه عن الله تعالى.

وهذا مبنيٌّ منهم على قاعدة التحسين والتقبيح، ويُشكَل عليهم بما نالهم من الأعداء، قال الله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾[آل عمران: ١٤٦]. بل المعتمد: القاطعُ السمعيُّ: وهو الإجماعُ والآيُ التي يأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَتْ نِعْمَةُ الله تَعَالَى عَلَيْهِ أَكْثَرَ كَانَ صُدُورُ الذَّنْبِ عَنْهُ أَقْبَحَ وأَفْحَشَ، ونِعْمَةُ الله عَلَى الأَنْبِيَاءِ أَكْثَرُ، فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ ذُنُوبُهُمْ أَقْبَح وأَفْحَش مِنْ ذُنُوبِ كُلِّ الأُمَّةِ، وأَنْ يَسْتَحِقُّوا مِنَ الزَّجْرِ والتَّوْبِيخِ فَوْقَ مَا يَسْتَحِقُّهُ جَمِيعُ عُصَاةِ الأُمَّةِ، وهَذَا بَاطِلٌ، فَذَلِكَ بَاطِلٌ**).

وقد تقدم تقرير هذا المسلك، وهو لـ«**الأستاذ**».

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب السهو، باب العمل في السهو.

قوله: (**الثَّانِي: لَوْ صَدَرَ عَنْهُ الذَّنْبُ لَكَانَ فَاسِقاً، ولَوْ كَانَ فَاسِقاً لَوَجَبَ أنْ لا تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾** [الحجرات: ٦] **وإذَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُ في هَذِهِ الأشْيَاءِ الحَقِيرَةِ، فَبِأنْ لا تُقْبَلَ في إثْبَاتِ الأدْيَانِ البَاقِيَةِ إلَى قِيَامِ السَّاعَةِ أوْلَى، وهَذَا بَاطِلٌ، فَذَلِكَ بَاطِلٌ**).

وهذه أيضاً من أقوى الحجج، وتقريرها واضح.

وقوله: (**الثالث: أنَّهُ تَعَالَى قَالَ في حَقِّ مُحَمَّدٍ ﷺ: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾** [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: **﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾** [آل عمران: ٣١] **فَلَوْ أتَى بِالمَعْصِيَةِ لَوَجَبَ عَلَيْنَا بِحُكْمِ هَذِهِ الآيَةِ والنُّصُوصِ مُتَابَعَتُهُ في فِعْلِ ذَلِكَ الذَّنْبِ، وهَذَا بَاطِلٌ، فَذَلِكَ بَاطِلٌ**).

هذا غير لازم، وغاية ما فيه أنه يلزم منه التخصيصُ وتقييدُ الاتِّباع فيما تبيّن لنا أنه ينقله عن الله تعالى، كما أنه لا يجب علينا متابعته فى الأفعال الجِبلِّية كالمشي والقعود والسكون، بل يفيد وجوب الاتباع فيما جاء به من التوحيد وأحكام الشرائع.

ومما احتج به أنه لو صدر منهم الذنب لوَجب زَجْرُهم؛ لعموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مناف لوجوب التوقير والتعظيم، وفيه أذًى، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحزاب: ٥٧].

واحتج أيضاً بأنّ الله تعالى أخبر حكاية عن إبليس أنه قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢ - ٨٣]، فاستثنى المخلصين من ذرية آدم، وهم الأنبياء بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٖ ذِكْرَى ٱلدَّارِ﴾ [ص: ٤٦]، ولأنّ المراد بالاستثناء إمّا الأنبياء أو غيرهم، فإن كان الأنبياء فالمطلوب حاصل، وإن كان غيرهم لزم أن يكون حَالُ غير الأنبياء أصلح حالاً من الأنبياء، وهو خلاف الإجماع.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ

ﵟٱلۡمُؤۡمِنِينَﵞ [سبأ: ٢٠]، فذلك الفريق المستثنى إمّا الأنبياء أو غيرهم، والتقرير فى الحجة التى قبلها. وفى الحجج كثرة ولا يحتمل هذه المختصر ذلك.

قوله: (وَأَمَّا جَمِيعُ الآيَاتِ الوَارِدَةِ فِي هَذَا البَابِ فَإِمَّا أَنْ تُحْمَلَ عَلَى تَرْكِ الأَوْلَى، أَوْ إِنْ ثَبَتَ كَوْنُهُ مَعْصِيَةً لا مَحَالَةَ فَذَلِكَ إِنَّمَا وَقَعَ قَبْلَ النُّبُوَّةِ).

ما ذكره واضح. ومما يُحمَل على تَرْكِ الأَوْلَى أَخْذُ الفداء فى أسرى بدر، كما قال تعالى: ﴿ لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ [الأنفال: ٦٨]، وكذلك الإذْنُ للمنافقين فى التخلُّفِ عن غزوة تبوك، كما قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٣]، وكذلك عبوسه لابن أم مكتوم، كقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ * أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ﴾ [عبس: ١ – ٢] وقوله تعالى في قصة زيد: ﴿وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، قيل: معناه تستحيي من الناس، فإنّ الله تعالى كان أخبره بأنها ستكون زوجاً له، فكان يخفي ذلك ويستحيي من الناس، والله تعالى أراد جَعْل ذلك شرعًا في صحة نكاح أزواج الأدعياء، كما قال تعالى: ﴿لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وكذلك قصة داود عليه السلام فإنه قيل: إنه كان يخطب على خطبة أخيه، ولعله لم يكن حراماً فى شَرْعِه، وإنما كان الأولى أن لا يفعل.

وأمّا ما يحمل على ما قبل النبوة فقصة إخوة يوسف عليه السلام، وكذلك قصة آدم عليه السلام، فإنّ الظاهر أنها كانت قبل النبوة بدليل قوله تعالى: ﴿قُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗاۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى﴾ [البقرة: ٣٨]، وكذلك قصة يونس عليه السلام إذ ذهب مغاضبًا لعلّه كان قبل النبوة بدليل قوله تعالى: ﴿فَنَبَذۡنَٰهُ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٞ * وَأَنۢبَتۡنَا عَلَيۡهِ شَجَرَةٗ مِّن يَقۡطِينٖ﴾ [الصافات: ١٤٥ – ١٤٧] الآية، وقوله: ﴿فَٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ [القلم: ٥٠]، وهو قول «**ابن فورك**»[1]. وذِكْرُ الوجوه المفصلة في جميع القصص مذكور فى المطوّلات، والله أعلم.

---

(١) هو: محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر الأصبهاني: الأديب المتكلم الأصولي الواعظ النحوي، بلغ من تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المائة، منها: مشكل الحديث وغريبه، وحل الآيات المتشابهات. توفي سنة ٤٠٦هـ. انظر الأعلام (٦: ٨٣).

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

في أنَّ رَسُولَ الله مُحَمَّدًا ﷺ أفْضَلُ الأنْبِيَاءِ).

الأحسن أن نقول: أفضَلُ الرُّسُل. وقد صرح الكتاب العزيز بتفضيل بعض الرسل على بعض، قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

فإن قيل: فقد قال ﷺ: «لا تفضلوا بين الأنبياء»[١]، وقال: «ما ينبغي لأحد أن يقول أنا خير من يونس بن مَتَّى»[٢]، وفى رواية: «لا تخيرونى على يونس» وفى حديث أنه جاءه رجل فقال: يا خير البرية فقال « ذلك إبراهيم عليه السلام»[٣].

قلنا: أجاب العلماء عن ذلك بأوجه[٤]:

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[الصافات: ١٣٩]؛ ومسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ﴾ [النساء: ١٦٣]؛ ومسلم ، كتاب الفضائل، باب ذكر يونس عليه السلام.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ.

(٤) قال الإمام «الخطابي» في «معالم السنن»: قد يتوهم كثير من الناس خلافا بين قوله ﷺ «أنا سيد ولد آدم»، وقوله: «ما ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى» والأمر في ذلك بيّن، ووجه التوفيق بين الحديثين واضح؛ وذلك أن قوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم» إنما هو إخبار عما أكرمه الله به من الفضل والسؤدد، وتحدث بنعمة الله عليه، وإعلام لأمته وأهل دعوته مكانه عند ربه ومحله من خصوصيته ليكون إيمانهم بنبوته واعتقادهم لطاعته على حسب ذلك، وكان بيان هذا لأمته وإظهاره لهم من اللازم له والمفروض عليه، فأما قوله في يونس صلوات الله عليه وسلامه فقد يتأول على وجهين:

* أحدهما: أن يكون قوله: «ما ينبغي لعبد» إنما أراد به من سواه من الناس دون نفسه.

ـ **الأول**: أنه ﷺ قال ذلك على طريق التواضع ونفي الكِبْر والعُجْب عن نفسه.

ـ **الثاني**: أنه قال ذلك قبل أن يعلم أنه سيّد ولد آدم، ونهى عن التفضيل حينئذٍ لأنه يحتاج إلى توقيف، وأنّ من فضّل بغير علم فقد أخطأ.

ـ **الثالث**، وهو الأظهر: أنه نهى عن تفضيل يؤدى إلى تنقيص بعضهم والغضّ من منصبه، لا سيما فى حق يونس عليه السلام مع ما ضيق عليه، فلا يُظنّ أنه غض من مرتبته.

ـ **الرابع**: المراد منه المنع من التفضيل فى نفس النبوة والرسالة، وإنما التفضيل فى زيادة أحوال واختصاصات وكرامات.

قوله: (**وَيَدُلُّ عَلَيْهِ النَّقْلُ والعَقْلُ.**

أَمَّا النَّقْلُ: فَإِنَّهُ تَعَالَى وصَفَ الأَنْبِيَاءَ بِالأَوْصَافِ الحَمِيدَةِ، ثُمَّ قَالَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠] **أَمَرَهُ أَنْ يَقْتَدِي بِهِمْ بِأَسْرِهِمْ، فَيَكُونُ إِتْيَانُهُ بِمَا أَتَوْا بِهِ واجِباً؛ وإِلّا يَكُونُ تَارِكاً لِلْأَمْرِ، وتَارِكُ الأَمْرِ عَاصٍ، وقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ**).

---

* والوجه الآخر: أن يكون ذلك عاماً مطلقاً فيه وفي غيره من الناس، ويكون هذا القول منه على الهضم من نفسه وإظهار التواضع لربه، يقول: لا ينبغي لي أن أقول أنا خير منه؛ لأن الفضيلة التي نلتها كرامة من الله سبحانه وخصوصية منه لم أنلها من قبل نفسي، ولا بلغتها بحولي وقوتي، فليس لي أن أفتخر بها، وإنما يجب علي أن أشكر عليها ربي.

وإنما خص يونس بالذكر ـ فيما نرى والله أعلم ـ لما قصه الله تعالى علينا من شأنه وما كان من قلة صبره على أذى قومه، فخرج مغاضباً ولم يصبر كما صبر أولو العزم من الرسل. قلت: وهذا أولى الوجهين وأشبههما بمعنى الحديث فقد جاء من غير هذا الطريق أنه قال ﷺ: «ما ينبغي لنبي أن يقول إني خير من يونس بن متى» فعم به الأنبياء كلهم فدخل هو في جملتهم. معالم السنن، للإمام الخطابي، (٤: ٣١٠، ٣١١).

يعني بإثبات عصمة الأنبياء عليهم السلام.

قوله: (وَإِذَا أَتَى بِجَمِيعِ مَا أَتَوْا بِهِ مِنَ الخِصَالِ الحَمِيدَةِ، فَقَدِ اجْتَمَعَ فيهِ مَا كَانَ مُفْتَرِقاً فيهِمْ، فَيَكُونُ أَفْضَلَ مِنْهُمْ.

وَأَمَّا العَقْلُ: فَهُوَ أَنَّ دَعْوَتَهُ بِالتَّوْحِيدِ والعِبَادَةِ وصَلَتْ إِلَى أَكْثَرِ بِلادِ العَالَمِ، بِخِلافِ سَائِرِ الأَنْبِيَاءِ؛ أَمَّا مُوسَى عليه السلام فَدَعْوَتُهُ كَانَتْ مَقْصُورَةً عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وهُمْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ كَالقَطْرَةِ في البَحْرِ. وأَمَّا عِيسَى عليه السلام فَالدَّعْوَةُ الحَقِيقِيَّةُ الَّتِي جَاءَ بِهَا مَا بَقِيَتْ أَلْبَتَّةَ، وهَذَا الَّذِي يَقُولُهُ هَؤُلاءِ النَّصَارَى فَهُوَ الجَهْلُ المَحْضُ والكُفْرُ الصِّرْفُ. فَظَهَرَ أَنَّ انْتِفَاعَ أَهْلِ الدُّنْيَا بِدَعْوَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ أَكْمَلُ مِنِ انْتِفَاعِ سَائِرِ الأُمَمِ بِدَعْوَةِ سَائِرِ الأَنْبِيَاءِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مُحَمَّدًا ﷺ أَفْضَلَ مِنْ سَائِرِ الأَنْبِيَاءِ).

حاصل الوجه الأول بيان كماله فى ذاته، والثاني بيان كماله فى دعوته، وما أراده واضح.

وأوضح دلالة من ذلك، فإنه يمكن حمل «هداهم» فى الآية على أصل التوحيد والإيمان، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١].

فإن قيل: كيف يتصور أخذ الميثاق عليهم بالإيمان بما جاء به والنصرة له مع أنه لم يبعث إلا على فترة من الرسل، ولا نبي بعده؟!

قلنا: أخذ ذلك على الرسل يوجب الأخذ منهم على أتباعهم بذلك، فإذًا من دين كل نبيٍّ بُعِثَ أن يأخذ على أمته أنّ من أدركه منهم فعليه الإيمان به ونصرته، وهذا معنى قوله ﷺ لعُمَر رضي الله عنه لمّا نظر في صحيفة من التوارة: «لو كان موسى حيّا لما وسعه إلا اتباعى»[1].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الأدب، من كره النظر في كتب أهل الكتاب.

ومن الدليل على عُلوِّ رتبته ورفعة مكانه أنه تعالى خاطب الرسل بأسمائهم فقال: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ﴾ [الأعراف: ١٩]، وقال: ﴿يَٰنُوحُ ٱهۡبِطۡ﴾ [هود: ٤٨] و﴿يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ * قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصافات: ١٠٤ – ١٠٥]، و﴿يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفۡ﴾ [النمل: ١٠]، و﴿يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱذۡكُرۡ نِعۡمَتِي﴾ [المائدة: ١١٠]، وقال فى خطابه ﷺ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ [المائدة: ٤١].

ومن ذلك أنه أقسم ببقائه، ولم يقسم ببقاء غيره، فقال: ﴿لَعَمۡرُكَ إِنَّهُمۡ لَفِي سَكۡرَتِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾ [الحجر: ٧٢]، قيل: معناه: وحياتك.

ومن ذلك حديث المعراج وأنه ﷺ أمّ بالأنبياء عند الكثيب الأحمر. ومن ذلك أحاديث الشفاعة وهي مشهورة. وفي الحديث الصحيح: «لكل نبي دعوة يدعو بها، وأختبأت دعوتى شفاعة لأمتى ليوم القيامة»[1]. وفي الحديث: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا عليَّ، فإنه من صلى عليَّ صلاة صلى الله عليه بها عشراً، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة فى الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباده، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل الله لي الوسيلة حلت له الشفاعة»[2]، فى حديث أبى هريرة الوسيلة: «أعلى درجة فى الجنة»[3].

ومن أدل دليل على عظم قدره ومنزلته فى الدارين وأنه أكرم البشر، وسيد ولد آدم، وأقربهم زلفى: ما روي عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى قسم الخلق قسمين فجعلني من خيرهما قسماً، وذلك قوله تعالى: ﴿وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡيَمِينِ﴾ [الواقعة: ٢٧]

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب: لكل نبي دعوة مستجابة؛ ومسلم، كتاب الإيمان باب اختباء النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمته.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه.

(٣) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح، الذبائح، أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ.

﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴾ [الواقعة: ٤١]، فأنا من أصحاب اليمين، وأنا خير أصحاب اليمين. ثم جعل القسمين أثلاثاً، فجعلنى فى خيرها ثلثاً، وذلك قوله تعالى: ﴿ فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ﴾ [الواقعة: ٨] ﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ﴾ [الواقعة: ٩] ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴾ [الواقعة: ١٠]، فأنا من السابقين. ثم جعل الأثلاث قبائل فجعلنى فى خيرها قبيلة، وذلك قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ ﴾ [الحجرات: ١٣] فأنا أتقى ولد آدم وأكرمهم على الله تعالى ولا فخر. ثم جعل القبائل بيوتاً، فجعلني فى خيرها بيتاً، فذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٣][(١)].

وقال ﷺ: «أعطيت خمساً ـ وفى رواية ستاً ـ لم يعطهن أحد من قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لى الأرض مسجداً وطهورا، وأيما رجل من أمتى أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لى الغنائم ولم تحل لمن قبلى، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة وفى رواية بدل هذه اللفظة وقيل لى سل تعط وفى رواية: بعثت إلى الأحمر والأسود»[(٢)].

قيل: السود: العرب لأن الغالب عليهم الأدمة، والحمر: العجم. وقيل: الحمر: الناس، والسود الجن. وفى حديث عن أبى هريرة: «نصرت بالرعب، وأوتيت جوامع الكلم»[(٣)].

وفى رواية حذيفة: «بشرنى ربى أن أول من يدخل الجنة معى من أمتى سبعون ألفاً مع كل ألف سبعون ألف ليس عليهم حساب»[(٤)]، وفى الأحاديث كثرة.

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، والبيهقي في دلائل النبوة، باب ذكر شرف أصل رسول الله ﷺ ونسبه.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التيمم، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

(٤) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند؛ مسند الأنصار؛ حديث حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ

وبالجملة فصفات الكمال فى النبي ﷺ على قسمين: منها ضرورية، ومنها كسبية. فالضرورية نحو كمال الخلقة والصورة، وقوة العقل، وصحة الفهم، وفصاحة اللسان، وقوة الأعضاء، واعتدال الحركات، وشرف النسب، وغير ذلك.

والكسبية نحو الأخلاق العالية، والآداب السنية من الدين والعفة، والعلم، والحكمة، والزهد، والصبر، والحلم، والتودد، والرأفة، والرحمة، والسخاء، والشجاعة، وحسن المعاشرة، وهذه الصفات هى المعبر عنها بحسن الخلق. وقد قال تعالى فى وصفه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] وقالت عائشة رضى الله عنها: «كان خلقه ﷺ القرآن»[(١)].

وما من صفة من هذه الصفات إلا بقيت له سجية، ولا منقبة من هذه المناقب إلا وله فيها أوفر حظ، وقد بوَّب العلماء على هذه الخصائص وأشباهها أبواباً، نقلوا فى كل خصلة منها ما يشفي الغليل، وذلك زائد على أنواع الآيات وضروب المعجزات، والله عزّ وجل أعلم.



(١) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها؛ باب جامع صلاة الليل.

قوله: (**المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:**

الحَقُّ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ قَبْلَ نُزُولِ الوَحْيِ مَا كَانَ عَلَى شَرْعِ أَحَدٍ مِنَ الأَنْبِيَاءِ).

لا شك أنه ﷺ لم يزل يوحِّدُ الله تعالى ولم يشرك به شيئاً، وأنه كان يتحنّث بجبل حراء. واختلف العلماء فى أنه هل كان متّبعًا لنبيٍّ معيَّنٍ أم لا؟ فزعمت «**المعتزلة**» أنه لم يكن متبعاً لغيره، فإن المتبوع إذا كان تابعا لغيره يكون ذلك غضا من منصبه. وهذه المسألة تذكر فى أصول الفقه، وقد ذكرنا البحث فيها في «**شرح معالم أصول الفقه**».

وقال بعض الشارحين: لا يظهر لهذا الخلاف ثمرة. ويمكن أن يقال: إن ثمرته أنا إذا قلنا: شرع ما قبلنا شرع لنا، ثم لم نجد فى شرعنا معبّرا، فيكون الرجوع إلى شرع ذلك الرسول الذي كان ﷺ متبعاً له أوْلَى لِما فيه من التأسِّي على الجملة.

وإنما ذكرها ههنا تبعًا لبيان أنه أفضل الرسل للبحث في أن تبعيته لغيره قبل مبعثه هل تنافي الحكم بأفضليته بعد الرسالة أم لا؟.

وما احتج به «**المعتزلة**» من أنّ في اتباعه لغيره غضّا لمنصبه يعارِضُه أنه لو لم يكن على شريعة أصلاً أكثر عمره وهو قبل النبوة لكان ذلك غضّا من منصبه إن سُلِّم الرجوعُ إلى التحسين والتقبيح العقلي.

ومما احتج به المانعون أنه لو كان على شريعة معينة لراجع أهل تلك الشريعة، ولا افتخروا به، ولا اشتهر، ولو اشتهر لنقل، فإن أحوال الرجل العظيم المرموق تتوفر الدواعي على نقلها، كما نقل مولده ورضاعه وتربيته ومسكنه وتزوجه وولده وسفره وإقامته، فكيف يخفى أمر دينه؟.

ولا يبعد أن يقال: إن الشرائع كلها تشتمل على كليات لم تنسخ، كالأمر بالتوحيد والإخلاص، وصدق التوجه، وترك الدنيا، واجتناب الفواحش من والسرقة والزنا

والخيانة والظلم والكذب، وغير ذلك من رعاية المصالح الضروريات الخمس، أعني حفظ الأديان، والنفوس والعقول، والأعراض، والأموال، فنعلم قطعاً محافظته على ذلك، ولا يمتنع أن يكون متبعاً لشرع الله تعالى على الجملة فيما يثبت عنده من حكم على لسان نبيٍّ ما، وإن ما خفي عليه فيكون فيه على البراءة الأصلية، أو الأخذ بالأحوط، وهذا محتَمل ولا غض فيه من منصبه. قال «**القاضي**»: ولا مانع أن يكون إخفاءُ الله تعالى حالَهُ من جملة آياته.

قوله: **(وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرَائِعَ السَّابِقَةَ عَلَى شَرْعِ عِيسَى عليه السلام صَارَتْ مَنْسُوخَةً بِشَرِيعَةِ عِيسَى عليه السلام)**.

يرد عليه أن شريعة عيسى عليه السلام لم تَنسخ من أحكام التوراة إلا أقلّها.

قوله: **(وَأَمَّا شَرِيعَةُ عِيسَى عليه السلام فَقَدْ صَارَتْ مُنْقَطِعَةً بِسَبَبِ أَنَّ النَّاقِلِينَ عَنْهُ هُم النَّصَارَى، وهُمْ كُفَّارٌ بِسَبَبِ القَوْلِ بِالتَّثْلِيثِ، والَّذِينَ هُمْ عَلَى شَرِيعَةِ عِيسَى عليه السلام مَعَ البَرَاءَةِ مِنَ التَّثْلِيثِ فَهُمْ قَلِيلُونَ، فَلا يَكُونُ نَقْلُهُمْ حُجَّةً، وإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّ مُحَمَّداً ﷺ مَا كَانَ قَبْلَ نُبُوَّتِهِ عَلَى شَرِيعَةِ أَحَدٍ)**.

يَرِدُ عليه أن النقل المتواتر قد يحصل بنقل الموافِق والمخالِف، ولا يتوقّف على اتحاد الدين والعدالة.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

القَوْلُ بِالمِعْرَاجِ حَقٌّ. أَمَّا مِنْ مَكَّةَ إِلَى بَيْتِ المَقْدِسِ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]. وأَمَّا مِنَ المَسْجِدِ الأَقْصَى إِلَى فَوْقِ السَّمَوَاتِ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: ١٩]، والحَدِيثُ المَشْهُورُ).

اعلم أنّ علماء الأمة ـ خَلَفها وسَلَفها ـ متفقون على الإسراء، وأنه من أعظم آياته، وأدل دليل على علو مرتبته. قال الله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، قيل: المراد بالمسجد الحرام: مكة وحرمها، وبالمسجد الأقصى: بيت المقدس. والذي باركنا حوله: أي بالثمار والأنهار. لنريه من أياتنا: أي من العجائب ورؤية الأنبياء حتى وصفهم لهم، فقال له أهل مكة: إن لنا إبلاً فى طريق الشام، فأخبرهم بها وبصفاتها، فقالوا له متى تقدم؟ فقال: يوم كذا وكذا مع طلوع الشمس، يقدمها جمل أورق، فقالوا: هذه علامة قد أعطاناها محمد نعرف بها صدقه وكذبه، فغدوا من وراء العقبة يستقبلونها، فقال قائل منهم: هذه والله الشمس طلعت وشرقت ولم تأت، فقال آخر: هذه والله العير يقدمها جمل أورق كما قال محمد، ثم لم يؤمنوا.

ثم اختلف السلف والعلماء فى كيفية الإسراء على ثلاث مقالات:

١ـ فذهبت شرذمة قليلة إلى أنه كان مناماً، مع الاتفاق على أن رؤيا الأنبياء حق وصدق، ومنها وحْيٌ. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] أي: آمن بذلك من آمن، وكفر من كفر.

٢ـ وذهبت فرقة ثانية إلى أنه ﷺ أسرى بجسده إلى المسجد الأقصى فقط، لأنه تعالى غَيَّاهُ بقوله: ﴿إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، وأمّا المعراج إلى السماء فهو بروحه لا غير.

٣ـ وذهب معظم السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم من العلماء والمفسرين والمحدثين إلى أنه كان بالجسد فى اليقظة إليهما، وعلى ذلك ابن عباس وعمر وجابر وحذيفة وأبو هريرة وابن المسيب وسعيد بن جبير وقتادة ومجاهد وعكرمة وغيرهم، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١] صدّر الإخبار بالتعجب، والتعجب إنما يقع من أمر خفي سببه وخرج عن نظائره، وحصول مثل ذلك فى المنام لا يبعد فى العادة.

ومما يحقق أنه كان فى اليقظة قوله تعالى: ﴿لَيْلًا﴾ مع أن الإسراء لا يكون إلا ليلاً، وذكره بصيغة التنكير والإبهام، لتقليله، ولم يقل «لَيْلَةً» لتحقق أنه كان في بعضه، فإنه يصدق على بعض الليلة أنه ليل، بدليل أنه لو قال: «والله لا سريت ليلة» لم يحنث عند «**الشافعي**» إلا أن يسير جميعها، ولو قال: «والله لا سريت ليلاً» حنث بسير بعضه. فإذا تقرر هذا فإضافة الإسراء إلى بعضه يدل على أنه فى اليقظة، فإنه لو كان في المنام لم يكن عجب في أن يرى فى المنام أنه انتقل من بلد إلى بلد، أو صعد إلى السماء فى طرفة عين.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠]، فقيل إنه رأى أن قوماً رقوا المنابر فساءَه ذلك، فأُعلم ﷺ أنه عطاء فى الدنيا.

وقول من خص الإسراء بجسده إلى المسجد الأقصى فقط لأنه غيّاهُ بذلك فلا حجة فيه، فإن التَّغْيِيَة بذلك محتملة لأنه المحل الذي كان منه المعراج.

واحتج قوم على صحة المعراج بجسده بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ١٣ – ١٤] الآية، قيل: رأى ﷺ جبريل على صورته الحقيقية مرتين: مرة في الأرض، ومرة فى السماء آخذاً ما بين الأفقين.

وأمّا ما احتج به «**الفخر**» على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: ١٩] على قراءة الفتح، فغيرُ مُسَلَّم له. وقد قيل: الخطاب للإنسان، وقيل في قراءة الضمِّ:

الخطاب للجنس، والطبق: ما طابق غيره. قال المفسرون: لتركبُنَّ حالاً بعد حالٍ في الشدة، والخطابُ على هذا للكفار.

قوله: (**وَأَمَّا اسْتِبْعَادُ صُعُودِ شَخْصٍ مِنَ البَشَرِ إِلَى مَا فَوْقَ السَّمَوَاتِ فَهُوَ بَعِيدٍ لِوُجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ كَمَا يَبْعُدُ فِي العَادَةِ صُعُودُ الجِسْمِ الثَّقِيلِ إِلَى الهَوَاءِ العَالِي فَكَذَلِكَ يَبْعُدُ نُزُولُ الجِسْمِ الهَوَائِيِّ[1] إِلَى الأَرْضِ، فَلَوْ صَحَّ اسْتِبْعَادُ صُعُودِ مُحَمَّدٍ ﷺ لَصَحَّ اسْتِبْعَادُ نُزُولِ جِبْرِيلَ عليه السلام وذَلِكَ يُوجِبُ إِنْكَارَ النُّبُوَّةِ**).

يعنى أنه إن قيل: أن الجسد الثقيل يعتمد بطبعه إلى أسفل، فكيف يصعد؟!

قيل: فالخفيف يصعد بطبعه إلى الأعلى، فكيف ينزل؟! وإذا كان في قدرة الله تعالى تحريك ذلك إلى خلاف طبعه، فكذلك هذا.

وبالجملة، فالجسم الخفيف والثقيل قابل للحركات إلى سائر الجهات، والله على كل شيء قدير.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّهُ كَمَا لا يَبْعُدُ انْتِقَالُ إِبْلِيسَ فِي اللَّحْظَةِ الوَاحِدَةِ مِنَ المَشْرِقِ إِلَى المَغْرِبِ وبِالضِّدِّ، فَكَيْفَ يُسْتَبْعَدُ ذَلِكَ مِنْ مُحَمَّدٍ ﷺ**).

كان له غنية عن هذا المثال بما ذكره من مثال الملَك.

قوله الثالث: (**الثَّالِثُ: أَنَّهُ صَحَّ فِي الهَنْدَسَةِ أَنَّ الفَرَسَ فِي حَالِ رَكْضِهِ الشَّدِيدِ فِي الوَقْتِ الَّذِي يَرْفَعُ يَدَهُ إِلَى أَنْ يَضَعَهَا يَتَحَرَّكُ الفَلَكُ الأَعْظَمُ ثَلاثَةَ آلافِ فَرْسَخٍ، فَثَبَتَ أَنَّ الحَرَكَةَ السَّرِيعَةَ إِلَى هَذِهِ الحَدِّ مُمْكِنَةٌ، واللهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ، فَكَانَتِ الشُّبْهَةُ زَائِلَةً**).

هذا واضح. وفى الأمثلة كثرة. والله أعلم.

---

(١) في (أ): الخفيف.

قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

فِي أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ مَبْعُوثٌ إِلَى جَمِيعِ الخَلائِقِ.

وَقَالَ بَعْضُ اليَهُودِ: إِنَّهُ مَبْعُوثٌ إِلَى العَرَبِ خَاصَّةً. والدَّلِيلُ عَلَى فَسَادِ هَذَا القَوْلِ أَنَّ هَؤُلاءِ سَلَّمُوا أَنَّهُ رَسُولٌ صَادِقٌ إِلَى العَرَبِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَا يَقُولُهُ حَقٌّ، وثَبَتَ بِالتَّوَاتُرِ أَنَّهُ كَانَ يَدَّعِي أَنَّهُ رَسُولُ الله إِلَى كُلِّ العَالَمِينَ، فَلَوْ كَذَّبْنَاهُ فيهِ لَزِمَ التَّنَاقُضُ).

قد ذكرنا أن هذه الفرقة تعرف بـ«**العيسوية**»، وأنه متى سلَّموا صدقه ﷺ لزمهم أن يصدِّقوه في جميع ما أخبر به، وقد أخبر أنه مبعوث إلى الناس كافة، وإلى الأسود والأحمر، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:

في الطَّرِيقِ إِلَى مَعْرِفَةِ شَرْعِهِ.

إِنَّهُ ﷺ بَقِي في الدُّنْيَا إِلَى أَنْ بَلَغَ أَصْحَابُهُ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ الَّذِي يَكُونُ قَوْلُهُمْ مُفيدًا لِلعِلْم، ثُمَّ إِنَّهُمْ بِأَسْرِهِمْ نَقَلُوا إِلَى جَمِيعِ الخَلْقِ أُصُولَ شَرِيعَتِهِ، فَصَارَتْ تِلْكَ الأُصُولُ مَعْلُومَةً.

وَأَمَّا التَّفَارِيعُ فَإِنَّهَا مَعْلُومَةٌ بِالطُّرُقِ المَظْنُونَةِ كَأَخْبَارِ الآحَادِ والاجْتِهَادَاتِ).

قيل: توفي رسول الله ﷺ والمسلمون يومئذٍ مائة ألف وأربعة عشر ألفاً ممن رآه وسمع منه، قاله «**الشريف النقيب محمد بن محمد الحسين**»[1] فى كتابه.

وبالجملة، أمّا جاء به ﷺ من القرآن وهو معجزته، وعليه أهل دينه، فنَقْلُه معلومٌ بالتواتر، ولا يثبت بدونه. وقولهم: رواية فلان، ورواية فلان، عرفت به لاختياره لها، لا أنها لم تنقل من غير طريقه فيفوت بذلك شرط التواتر، وهو استواء الطرفين والواسطة فيه، بل ما من رواية اختارها من نُسِبت إليه إلا وهو موافِق على صحة ما اختاره غيره من الروايات، ولكن اختار كل إمام لنفسه من الطرق الصحيحة طريقَه التي قرأ بها، كما أن الواحد فى عصرنا يروي السبع من طرقها ويقرأ بها، ويختار القراءة لـ«**أبي عمرو**» أو «**عاصم**» أو «**قالون**» عن «**نافع**» لخفتها، أو لموافقة لغته من إمالة أو تفخيم أو غير ذلك مما جميعه من لغة العرب الفصيحة، وأقرّهم ﷺ عليه، ولم يكلِّف أحداً أن يتلفظ بخلاف طبعه، بل أقرّ من لغته الإمالة على الإمالة، ومن لغته التفخيم على التفخيم، ومن لغته

---

(١) هو: محمد بن محمد عبيد الله بن الحسين بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب القرشى الهاشمى العلوى الحسيني الملقب بالشريف. ولد سنة (٣٣٨ هـ)، وكان عالما فاضلا مشاركا فى العلوم. وتوفى بدمشق سنة (٤٣٧هـ). من مصنفاته تهذيب الأنساب، وتهذيب أعيان الأسرار . انظر الأعلام (٧: ٢١).

التسهيل في الهمز أو التحقيق على ذلك.

وأمّا القراءة الشاذة فلا يثبت أنها من القرآن، ولا تصح الصلاة بها، ولا الاستدلال بها، خلافًا لـ«**أبي حنيفة**» فإنه تمسك في تتابع صوم الكفارة في اليمين بقراءة «**ابن مسعود**»: فصيام ثلاثة أيام متتابعات، ولا يصح لأنه لو صح لكان قرآناً، والقرآن لا يثبت بالآحاد، بل طريق القرآن منحصر فى التواتر.

وأمّا مسألة البسملة فمذكورة فى أصول الفقه والخلافِ، فلا نطول بذكرها.

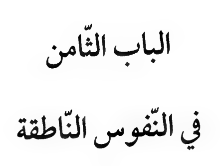
وأما أصول العبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد فمعلومة بالقواطع من دين الإسلام، وكذلك شرع أصل البيع والنكاح والطلاق والإجارة وغير ذلك، فهو مما تعم به البلوى والحاجة إليه، وكذلك شرع القصاص والحدود وغير ذلك فأصول الجميع مقطوع بها.

وأمّا تفاصيل أحكامها فما كان ﷺ يتكلَّف فى نقلها إلى الجهات بالتواتر، فإنه لو تكلف ذلك لم يَفِ من كان معه بالمدينة وغيرها بذلك، بل كان يكتفي في ذلك بأخبار الآحاد والأقيسة، فلذلك وقع فيها الاختلاف بين العلماء.

فإذًا الأدلة الشرعية منحصرة فى الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، ومعقول ذلك: وهو القياس، وضَرْبٌ من الدليل الشرعي يلقب بالاستدلال، ويرجع حاصله إلى التمسك بلوازم هذه الأدلة الأربعة.

وإذا بحث من له أهليه الاجتهاد فى مآخذ الأحكام ولم يطلع بعد بَذْلِ وُسْعِه على شيء من هذه الأدلة، فله الحكم فيها بالبقاء على البراءة الأصلية بالإجماع، والله أعلم.

وقول المصنف: «فإنها معلومة بالطرق المظنونة» فيه تهافت ظاهر، إلا أن يريد أن العمل فيها بالظن معلوم، وهو بعيد من لفظه.



الباب الثّامن

في النّفوس النّاطقة

البَابُ الثَّامِنُ
في النُّفُوسِ النَّاطِقَةِ

قوله: (البَابُ الثَّامِنُ: في النُّفُوسِ النَّاطِقَةِ).

يعني فى البحث فى النفوس الناطقة، ولا يريد فى إثباتها، فإنه قد رده على «**ابن سينا**» واختار غير ذلك.

قوله: (المَسْأَلَةُ الأُولَى: وَفيهِ مَسَائِل.

الصَّحِيحُ أَنَّ الإِنْسَانَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنْ هَذِهِ الجُثَّةِ المَحْسُوسَةِ).

اعلم أن الحاجة إلى البحث فى هذه المسألة ماسة لإبطال ما صار إليه «**الفلاسفة**» من إثبات المعاد الروحانى وإبطال المعاد الجسمانى.

قال «**إمام الحرمين**»: فإن قيل بينوا الروح ومعناه، فقد ظهر الخلاف فيه. قلنا: الأظهر أن الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابِكة لها، وإذا فارقتها يعقب الموتُ الحياةَ باستمرار العادة. ثم الروح يُعرَج به ويُرفَع فى حواصل طير خضر فى الجنة، أو يهبط به إلى سجِّين من الكفرة كما وردت الأنباء. والحياة: عرَضٌ تحيى به الجواهر، والروح يحيى بالحياة أيضاً إن قامت به، فهذا قولنا فى الروح.

قال «**الفخر**»: اعلم أن مرادنا من لفظ النفس والروح هو الذي يشير إليه كل إنسان بقوله: «أنا فعلت»، و«أنا أردت». وقد اختلف العقلاء فيه اختلافا كثيرا. وضبط

المذاهب فيه أن يقال: لا يخلو هذا المشار إليه إما أن يكون جسما، أو جسمانيا، أو لا جسما ولا جسمانيا، أو مركبا من هذه الأقسام تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا، فإن كان جسما فذلك الجسم إما أن يكون هو هذا الشكل المحسوس، أو جسما حاصلا فيه:

ـ **والأول**: قول بعض «**المتكلمين**» يعني أكثر «**المعتزلة**»، وهذا المذهب هو الذي احتج «**الفخر**» على إبطاله في هذا المختصر في زعمه، وسنتكلم على حججه إن شاء الله تعالى.

ـ **القسم الثاني**: هو القول بأنه عبارة عن جسم يحويه هذا الهيكل. وأرباب هذا المذهب اختلفوا على أقوال:

* **الأول**: قول بعض «**الحكماء**»: إنه عبارة عن الحرارة النارية السارية في هذا الهيكل. قالوا: لأن خاصيتها الإشراق والحركة، والنفس خاصيتها الإدراك والحركة الاختيارية.

* **الثاني**: قول بعضهم: إن النفس جوهر هوائي. قالوا: لأنه متى كان النفس موجودا كانت الحياة باقية، وإذا انقطع زالت الحياة، فوجب أن يكون هو الهواء المستنشق المتردد في مجاري البدن، ومن خواص الهواء أنه يدخل في المنافذ الضيقة ويقبل الأشكال المختلفة.

* **الثالث**: قول بعضهم: إنه جوهر مائي لأن الماء سبب النشإ والنمو، والنفس كذلك.

قال «**الفخر**»: «وهذه الأقيسة كلها باطلة؛ لأنها مركبة من موجتين من الشكل الثانى، وهو غير منتج لأنه لا يمتنع اشتراك المختلفات فى بعض الصفات»، يعني أن الوسط الموصل فيها إلى معرفة الحكم محمول فى المقدمتين، ولا ينتج إلا بشرط أن تكون إحداهما سالبة، فإن حاصلهُ أن تُثبِت أمراً ما لأمر وتسلبه عن أمر آخر، فينتج أنه غيره،

وأما إذا قضيت على شيئين بأمر واحد فلا يتعين أن يكون هُوَ هُوَ ولا غيره لجواز اشتراك المختلفات والمتماثلات فى لازم واحد.

* **الرابع**: قول بعض «**الأطباء**»: إنه عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة بشرط الاعتدال. واحتجوا بأنه متى ثبتت تلك الكميات والكيفيات فالحياة ثابتة، ومتى عُدمت انعدمت الحياة. وهو ضعيف، فإنه استدلال بالدوران[١]، وهو لا يفيد علماً.

* **الخامس**، لهم أيضاً: أنه عبارة عن الدم لأنه أشرف أخلاط البدن.

* **السادس**: أن الأجسام مختلفة فى ماهيتها، فمنها جسم الأرض وهو كثيف، وإنه لا يقبل ألبتة تلطيفاً، ومنها جسم النار وهو لطيف، ولا يقبل ألبتة تكثيفاً.

قال «**الفخر**» فى «**الأربعين**»: «فإذا ثبت هذا فنقول: النفس أجسام لطيفة لذواتها، حية لذواتها، وتلك الأجسام إذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه كسريان ماء الورد في الورد، أو النار في الفحم، أو الدهن فى السِّمسِم كان هذا الهيكل حيّا بسبب تلك المشابكة، والذوبان والانحلال والتبدل لا يتطرق إلى تلك الأجسام اللطيفة، وإنما يتطرق إلى هذا الهيكل، فمهما كانت تلك الأعضاء والأخلاط قابلة لسريان تلك الأجسام اللطيفة عنها فهي حيّة، فإذا فسدت انفصلت تلك الأجسام عنها وهو الموت»[٢].

وهذا القول قريب مما حكيناه عن «إمام الحرمين»، إلا إنه لم يقل أن الأجسام مختلفة، ولا أن الأرواح حيّة لذواتها، بل حيّة بحياة.

ونقل فى «**المحصَّل**» عن «**النظّام**» أن الروح أجسام لطيفة صلبة باقية من أول العمر إلى منتهاه، وأنها سارية فى البدن. ولم يتعرض لأنها حية بنفسها ولا بحياة البدن. ولـ«**الفخر**» صِغْوٌ إلى هذا. قال: وقال «**الراوندي**»: إنه جزء لا يتجزأ فى القلب.

---

(١) أي الاستلزام العادي. ويسمى أيضا الدور المعيّ.

(٢) راجع الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي، (ص ٢٦١).

* **السابع**: لبعض «**الأطباء**»: إنه عبارة عن اللطيفة المائلة فى الجانب الأيسر من القلب النافذ إلى الشرايين المفضية منه إلى جملة أجزاء البدن.

* **الثامن**: إنه عبارة عن الأرواح المبثوثة فى الدماغ فى شظايا الأعضاء المنبثة منها إلى أقاصي البدن.

وأمّا من ذهب إلى القسم الثاني، وهو أنها جسمانية فطوائف:

ـ **الأولى**: قالوا إنها عبارة عن الحياة، وهو اختيار «**الأستاذ**» وبعض «**المتكلمين**»، وهو بعيد.

ـ **الثانية**: قالوا إنها عبارة عن التشكيل والتخليط.

ـ **الثالث**: قالوا: إنها عبارة عن تناسب الأركان والأخلاط.

وأما من صار إلى القسم الثالث وهو أنها ليست بجسم ولا جسماني فهو قول «**الفلاسفة**» و«**الغزالي**» وبعض «**الصوفية**» و«**معمر**» من «**المعتزلة**».

قالت «**الفلاسفة**»: وهذا الجوهر مدرك لذاته دائماً، وللأمور الكلية إذا استعدَّ لها، وما دام هذا الروح متعلِّقًا بالبدن ويتصرف فيه كان البدن حيّا والحواس سليمة، ومتى انقطعت هذه العلاقة فسد البدن، وبقيت النفس بعد فساد الجسد منعمة أو معذبة.

قوله فى بيان أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة والبنية المحسوسة:

(وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الإِنْسَانَ حَالَ مَا يَكُونُ شَدِيدَ الاهْتِمَامِ بِمُهِمٍّ مِنَ المُهِمَّاتِ فَإِنَّهُ قَدْ يَقُولُ: قُلْتُ كَذَا، وفَعَلْتُ كَذَا، وأَمَرْتُ بِكَذَا، وهَذِهِ الضَّمَائِرُ دَالَّةٌ عَلَى نَفْسِهِ المَخْصُوصَةِ، فَهُوَ فِي هَذِهِ الأَحْوَالِ عَالِمٌ بِذَاتِهِ المَخْصُوصَةِ وغَافِلٌ عَنْ جَمِيعِ أَعْضَائِهِ البَاطِنَةِ والظَّاهِرَةِ، والمَعْلُومُ مُغَايِرٌ لِغَيْرِ المَعْلُومِ).

يعني: فنَفَسُه المعلومة مغايِرةٌ لهذه الجثة المغفول عنها والبنية المحسوسة. هذا الوجه شُبهَةٌ احتجَّ بها «**ابن سينا**» وبعض «**الفلاسفة**» ردًّا على من زعم أن الإنسان ليس إلا عبارة عن هذه الجثة والبنية المحسوسة. ومن مذهبهم أن النفس جوهر مفارِقٌ ليس بجسم ولا جسماني، وأنه عالم بذاته دائماً بالضرورة. ومن أصولهم أن العلم بالشيء علةٌ للعلم بلازمه، فيلزم من العلم به العلم بأنه ليس بجسم ولا جسماني.

وإذا كان الأمر كذلك فنقلب هذه الحجة عليهم فنقول: إن الإنسان حال ما يكون شديد الاهتمام لمهم من المهمات يقول: «أنا قلت كذا»، و«أنا فعلت كذا»، و«أنا أمرت بكذا»، وهذه الضمائر عائدة إلى نفسه، وهو فى هذه الحالة عالم بنفسه على ما زعمتم، فيلزم أن يكون كل مشير بهذه الإشارة عالم مضطر إلى معرفة أن ماهيته حقيقة موجودة غير متحيز ولا قائم بمتحيز، ومعلوم أن أكثر العقلاء لا يخطر ببالهم أن أنفسهم كذلك عند الإشارة، بل جَمْعٌ كثير من العقلاء وجَمٌّ غفير ـ وهو أكثر «**الأشعرية**» وأكثر «**المعتزلة**» ـ ينكرون وجود هذا القسم فى الممكنات أصلاً ورأساً، فضلاً أن يكون نفسَ حقيقتهم، و«**الفلاسفة**» حيث أثبتوه بزعمهم بدقيق النظر على ما سنذكر من حججهم على ذلك إن شاء الله تعالى، وجماعة من الناس وهم «**الحشوية**» و«**الكرامية**» لم يعقلوا موجوداً بهذه الصفة، لا قديـمًا ولا حادثًا، فكيف يمكن دعوى العلم الضروري على كافة العقلاء، فإنّ كل عاقل يشير إلى نفسه بهذه الإشارة؟!.

وهذا لازم لـ«**الفخر**» أيضاً فيما يعيّن النفس فى غير البنية، فإن الإشارة إلى النفس ثابتة من العقلاء مع الغفلة عن ما عيَّنها به، والمعلومُ مغايِرٌ لغير المعلوم.

ووجه الغلط أو المغالطة فى هذه الشبهة أن المشار إليه بـ«أنا» يجب أن يكون معلوماً للمشير ومتميِّزًا عنده من وجه ما، ولا يتعين أن يكون وجه التمييز عنده فَهْم ماهيته، بل قد يميزه بعوارض لازمة له، كعلمه مثلا بأن نفسه هي المتصرفة فى هذا الهيكل والفاعل

فيه المدرك، فتمكن إشارته إليه باعتبار تمييزه عنده بهذا الوجه أو بلازم غيره من لوازم حقيقيته الخارجة، مع جهله بحقيقته، فمن ثم صح من جميع الطوائف الإشارة إلى أنفسهم بـ«أنا»، مع اختلافهم في ماهيتها هل هي نفس البنية أو زائد عليها، سارٍ فيها أو مفارِق لها، أوغير ذلك.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّ جَمِيعَ أَعْضَائِهِ الظَّاهِرَةِ والبَاطِنَةِ آخِذَةٌ في الذَّوَبَانِ التَّحَلُّلِ**[1]؛ **لِأَنَّ البِنْيَةَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ الأَعْضَاءِ الآلِيَّةِ، وهِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنَ الأَعْضَاءِ البَسِيطَةِ**).

قوله: (**وَهِيَ حَارَّةٌ رَطْبَةٌ**)

يعني مشتملة على ذلك.

قوله: (**وَالحَرَارَةُ إِذَا كَثُرَتْ فِي الجِسْمِ الرَّطْبِ أَصْعَدَتْ عَنْهُ الأَبْخِرَةَ الكَثِيرَةَ؛ فَلِهَذَا السَّبَبِ يَحْتَاجُ الحَيَوَانُ إِلَى الغِذَاءِ لِيَقُومَ بَدَلَ الأَجْزَاءِ المُتَحَلِّلَةِ. إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: الأَجْزَاءُ والأَعْضَاءُ كُلُّهَا آخِذَةٌ في التَّحَلُّلِ، والنَّفْسُ المَخْصُوصَةُ الَّتِي لِكُلِّ واحِدٍ بَاقِيَةٌ مِنْ أَوَّلِ العُمُرِ إِلَى آخِرِهِ، والبَاقِي غَيْرُ مَا هُوَ غَيْرُ بَاقٍ، فَالنَّفْسُ غَيْرُ هَذِهِ البِنْيَةِ**).

والاعتراض على هذا من وجهين:

ـ **الأول**: لا نسلِّم تحلُّل جملة الأجزاء وتبدلها، بل اللازم التحلل والتبدل على الجملة، وبيِّـنٌ أنه لم تتحلل الجملة، وآيتُه بقاء جملة الآثار على الأعضاء من أول العمر إلى آخره.

ـ **الثاني**: أن ذلك يلزم منه أن يكون لجميع الحيوانات نفوس ناطقة بعين ما ذكروه، ولا يقول بذلك إلا من يقول بالتناسخ، وهو باطل.

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَّ الإِنْسَانَ إِذَا رَأَى لَوْنَ شَيْءٍ عَلِمَ أَنَّ طَعْمَهُ كَذَا وكَذَا**).

---

(١) في (أ): في التبدل.

يعني أن الطبائعيين يزعمون أن الألوان تدل على الطعوم.

قوله: (وَالقَاضِي عَلَى الشَّيْئَيْنِ لابُدَّ وأَنْ يَحْضُرَهُ المَقْضِيُّ عَلَيْهِمَا، فَهَهُنَا شَيْءٌ واحِدٌ هُوَ المدْرِكُ لِجَمِيعِ الـمَحْسُوسَاتِ الـمُدْرَكَةِ بِالحَواسِّ الظَّاهِرَةِ.

وأيضاً إِذَا تَخَيَّلْنَا صُورَةً ثُمَّ رَأَيْنَاهَا حَكَمْنَا بِأَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ المَرْئِيَّةَ صُورَةُ ذَلِكَ المُتَخَيَّلِ، فَلابُدَّ مِنْ شَيْءٍ واحِدٍ يَكُونُ مُدْرِكاً لِهَذِهِ الصُّورَةِ المُبْصَرَةِ ولِتِلْكَ الصُّورَةِ المُتَخَيَّلَةِ؛ لِأَنَّ القَاضِي عَلَى الشَّيْئَيْنِ لابُدَّ وأَنْ يَحْضُرَهُ المَقْضِيُّ عَلَيْهِمَا.

وَأَيْضًا إِذَا تَخَيَّلْنَا صُورَةً مَخْصُوصَةً، وأَدْرَكْنَا مَعَانِيَ مَخْصُوصَةً كَالعَدَاوَةِ والصَّدَاقَةِ فَإِنَّا نُرَكِّبُ بَيْنَ هَذِهِ الصُّورَةِ وهَذِهِ المَعَانِي، فَوَجَبَ حُصُولُ شَيْءٍ واحِدٍ يَكُونُ مُدْرِكاً لِلصُّوَرِ والمَعَانِي حَتَّى يَقْدِرَ عَلَى تَرْكِيبِ بَعْضِهَا بِالبَعْضِ؛ وإِلّا لَكَانَ الحَاكِمُ بِشَيْءٍ عَلَى شَيْءٍ غَيْرَ مُدْرِكٍ لَهُمَا، وهُوَ مُحَالٌ.

وَأَيْضًا إِذَا رَأَيْنَا هَذَا الإِنْسَانَ عَلِمْنَا أَنَّهُ إِنْسَانٌ وأَنَّهُ لَيْسَ بِفَرَسٍ، فَالحَاكِمُ عَلَى هَذَا الجُزْئِيِّ بِذَلِكَ الكُلِّيِّ وجَبَ أَنْ يَكُونَ مُدْرِكاً لَهُمَا.

فَثَبَتَ بِهَذِهِ البَرَاهِينِ أَنَّهُ لابُدَّ وأَنْ يَحْصُلَ فِي الإِنْسَانِ شَيْءٌ واحِدٌ يَكُونُ هُوَ المُدْرِكُ لِجَمِيعِ المُدْرَكَاتِ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ الإِدْرَاكَاتِ.

وَأَيْضًا إِنَّ الفِعْلَ الصَّادِرَ عَنِ الإِنْسَانِ فِعْلٌ اخْتِيَارِيٌّ، والفِعْلُ الاخْتِيَارِيُّ عِبَارَةٌ عَمَّا إِذَا اعْتُقِدَ فِي شَيْءٍ كَوْنُهُ زَائِدَ النَّفْعِ فَيَتَوَلَّدُ عَنْ ذَلِكَ الاعْتِقَادِ مَيْلٌ، فَيُضَمُّ ذَلِكَ المَيْلُ إِلَى أَصْلِ القُدْرَةِ فَيَصِيرُ مَجْمُوعُ ذَلِكَ المَيْلِ مَعَ تِلْكَ القُدْرَةِ مُوجِبًا. وإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَهَذَا الفَاعِلُ لابُدَّ وأَنْ يَكُونَ مُدْرِكاً؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُدْرِكاً لَمَا كَانَ هَذَا الفِعْلُ اخْتِيَارِيًّا. فَثَبَتَ أَنَّهُ حَصَلَ فِي الإِنْسَانِ شَيْءٌ واحِدٌ هُوَ المُدْرِكُ لِكُلِّ المُدْرَكَاتِ بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ الإِدْرَاكَاتِ، وهُوَ الفَاعِلُ لِجَمِيعِ أَنْوَاعِ الأَفْعَالِ، وهَذَا بُرْهَانٌ قَاطِعٌ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: ظَاهِرٌ أَنَّ مَجْمُوعَ البَدَنِ لَيْسَ مَوْصُوفاً بِهَذِهِ الصِّفَةِ، وكُلُّ

عُضْوٍ مِنْ أَعْضَاءِ البَدَنِ يُشَارُ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَثَبَتَ أَنَّ الإِنْسَانَ شَيْءٌ آخَرَ سِوَى هَذَا البَدَنِ وسِوَى هَذِهِ الأَعْضَاءِ).

حاصل هذا الوجه أن لهذه البنية المخصوصة أنواعاً من الإدراكات تتعلق بأنواع من المدركات، وتنقسم إلى الحسية، والخيالية، والعقلية، والإنسان هو المميز لها والحاكم باختلافها، والقاضي على الشيئين أو الأشياء لابد أن يحضره المقضيُّ عليه، وهذه البنية وجملة أجزائها وأوصافها وقُواها محكوم عليها، فالحاكم عليها يكون غيرها، وذلك الحاكم هو النفس، فالنفس إذًا غير هذه البنية وغير جميع صفاتها وقواها. هذا مراده من هذا التكرار وضرب الأمثال.

والاعتراض عليه أن يقال: ما تعني بقضاء النفس وحكمها؟ وما جنس هذا القضاء والحكم؟ أتعني به أن الإنسان يتصور هذه الأشياء ويعلمها ويميز بعضها عن بعض؟ أو تعني به القضاء بالقول النفسي المطابق للعلم وسائر المعتقدات كما تقول «**الأشعرية**»؟ أو تعني به حكم الذهن والعقل بذلك كما يقوله من ينفي كلام النفس؟ أو تعني به شيئاً أخر؟ فإن عنيت أنه من أحد هذه الأمور الثلاثة فجميع هذه الأمور الثلاثة من المعاني التي تتعلق ولا تؤثر في متعلَّقاتها، بدليل تعلُّقِها بالواجب والمستحيل ولا يقبلان التأثير، وكل ما يتعلق ولا يؤثِّر فلا يمنع العقل تعلُّقَه بنفسه وبغيره، فكل من العلم والذكر النفسي والعقل لا يمتنع تعلقه بنفسه وبغيره[1]، فيكون الشيء الواحد هو الذي قامت به هذه الصفات باعتبارين، عالـمًا ومعلومًا، وذاكرًا ومذكوراً، وعاقلاً ومعقولاً، وعلى هذا لا يمتنع نسبة جملة هذه الأحكام ـ وإن اختلفت أنواعها ومتعلقاتها ـ إلى أجزاء هذه البنية، واختصاص كل بعض منها بمحل خاص بوجود مصحِّحه بذلك المحل الخاص عادة دون غيره، وحينئذٍ يصح نسبة جملة هذه الأحكام إلى هذه البنية على

---

(١) فكل.. بغيره: ليس في (أ).

الجملة، ولا يكون الحاكم أمراً خارجاً عنها، بل أجزاؤها بصفة، فكما يحس بالإدراكات المختلفات فيرى بعينه، ويسمع بأذنه، ويشم بأنفه، ويذوق بلسانه، ويعقل بجزء من قلبه أو دماغه،[١] ويلمس بجميع بدنه، فكذا يتخيل بقوة في دماغه ويحفظ بأخرى ويذكر بأخرى، وجميع ذلك لا يخرج عنه، فصحَّ أن يكون هو الحاكم والمحكوم عليه باعتبارين.

وإن عنيت بالحكم والقضاء معنى آخر سوى ما ذكرناه فلابد من بيانه وإفادة تصوره لننظر أنه من جملة هذه البنية المحسوسة أوْ لا.

قوله: (**الرَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾** [آل عمران: ١٦٩]. **فَهَذَا النَّصُّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الإِنْسَانَ بَعْدَ قَتْلِهِ حَيٌّ، والحِسُّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا الجَسَدَ بَعْدَ قَتْلِهِ مَيِّتٌ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الإِنْسَانُ مُغَايِرًا لِهَذِهِ الجُثَّةِ.**

الخَامِسُ: مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي بَعْضِ خُطَبِهِ: «حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي». وَوَجْهُ الدَّلِيلِ أَنَّ هَذَا النَّصَّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ بَقِيَ جَوْهَرٌ حَيٌّ نَاطِقٌ بَعْدَ مَوْتِ هَذَا البَدَنِ، وهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الإِنْسَانَ غَيْرُ هَذَا الجَسَدِ).

اعلم أن هذين النصين وأشباههما من الكتاب والسنة تشعر بأن هذه الأرواح أمور وراء هذه الجثة، وبها يضعف قول من يرد النفس إلى عرَض قائم بالجثة كـ«**الأستاذ**» وغيره، فإن المعاني لا توصف بالحياة ولا بالفرح والقول.

وقد تعرَّض من يرد النفس إلى هذا الهيكل أو إلى أمر آخر قائم به لتأويل هذه النصوص بتأويلات بعيدة، وتظافر النصوص[٢] يكاد يدفعها، فحمل الحياة على حياة مجازية، إمّا من إبقاء آثار الحياة له من حصول ثمرات العبادات له وهو ميت، أو أن الله

---

(١) ويعقل ... دماغه: ليس في (أ).

(٢) في هامش (أ): الظواهر.

تعالى يقوم لأهله[1] من الكفاية بما كان يتوهم قيامه به لو عاش، فإن حرص العاقل على حياته فى الدُنيا إمّا لتحصيل ما يعود عليه نفعه في العقبى، أو لتحصيل ما يعود على أهله ومن يُنسَب إليه في الدنيا، فيمنعه حب ذلك من الجهاد خشية الموت، فأخبر الله تعالى أن ذلك باق له بعد موته، فيكون حيّا في المعنى، ولذلك قال تعالى: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] والرزق: ما يُنتَفع به. ونظيره قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، والحياة بعد موت القاتل والمقتول تكون معنوية، وحمل الفرح على حصول أسبابه، وقول الروح على النفس من مجاز القول الحالى ومجاز التمثيل، كقوله تعالى ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، وكما قال ﷺ: «يؤتى بالموت فى صورة كبش فيذبح»[2] تمثيلاً للخلود، وكل ذلك تنزيل للمعاني فى الصور الحسية لتقريب الفهم، وهو من أحسن المجاز، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، و﴿بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ﴾ [البقرة: ٩٣].

وقال في «**الشامل**» على قول من اختار أن الروح هو الحياة وأنه عرَض في تأويل قول النبي ﷺ: «أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى الجنة»[3]: «إنما هو كناية عن أبعاض أجسامهم، وإنه سبحانه تكرم على تلك الأجسام بعد إحيائها فى القبور والمسائلة بأن يخلق الحياة فى بعض منها، وينقل ذلك البعض إلى حواصل الطيور، فيكون ذلك تكرمة منه للمؤمن، وكذلك أرواح الكافرين بضده». هذا تأويل «**المتكلمين**» ـ غير «**المعتزلة**» ـ الذين لا يشترطون بنيه.

وبالجملة فلا قاطع لمن يعيّنها، وإنما الغرض من الاعتراض إبداء وجوه من الاحتمالات واردة على ما يعيّنه ذلك المحتج طريقاً لمذهبه، وإلا فالمقطوع لنا من أمر

(١) في (أ): لمخلفيه.

(٢) رواه النسائي في السنن الكبرى؛ قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ﴾ [مريم: ٣٩].

(٣) أخرجه الدارمي في الجهاد، باب ما يتمنى الشهيد من الرجعة إلى الدنيا.

الروح أنه موجود، وأن له تصرفاً فى البدن بتصريف الله تعالى إياه، والله تعالى لم يزد فيه على قوله: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]. فالأَوْلى الوقوفُ عن التعيين، مع الإيمان بجملة ما جاء به النقل، وأنه محمول على وجه ممكن وإن لم نعلمه.

وأما قوله ﷺ: «من عرف نفسه عرف ربه»، فيحتمل أن يقال: من عرف نفسه بالافتقار عرف ربه بالاستغناء، ومن عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقِدم، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم، ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة، ومن عرف نفسه بعدم نفوذ المشيئة عرف ربه بأنه تعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ومن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية، إلى غير ذلك، وبضدها تتبين الأشياء. أو يقال: إن ذلك تنبيه على العجز عن معرفة كنه حقيقة الله تعالى، فإنه إذا كان عاجزاً عن معرفة كنه نفسه كان عن معرفة كنه ربه أعجز.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

أَطْبَقَتِ الفَلاسِفَةُ عَلَى أَنَّ النَّفْسَ جَوْهَرٌ لَيْسَ بِجِسْمٍ ولا جِسْمَانِيٍّ.

وَهَذَا عِنْدِي بَاطِلٌ. والدَّلِيلُ هُوَ أَنَّ الأَمْرَ لَوْ كَانَ كَمَا قَالُوهُ لَكَانَ تَصَرُّفُهَا فِي البَدَنِ لَيْسَ بِآلَةٍ جِسْمَانِيَّةٍ لِأَنَّ الجَوْهَرَ المُجَرَّدَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ لَهُ قُرْبٌ وبُعْدٌ مِنَ الأَجْسَامِ، بَلْ يَكُونُ تَأْثِيرُهُ فِي البَدَنِ تَأْثِيراً بِمَحْضِ الاخْتِرَاعِ مِنْ غَيْرِ حُصُولِ شَيْءٍ مِنَ الآلاتِ والأَدَوَاتِ، وإِذَا كَانَتِ النَّفْسُ قَادِرَةً عَلَى تَحْرِيكِ بَعْضِ الأَجْسَامِ مِنْ غَيْرِ آلَةٍ وجَبَ أَنْ تَكُونَ قَادِرَةً عَلَى تَحْرِيكِ جَمِيعِ الأَجْسَامِ مِنْ غَيْرِ آلَةٍ لِأَنَّ الأَجْسَامَ بِأَسْرِهَا قَابِلَةٌ لِلْحَرَكَةِ، والنَّفْسُ قَادِرَةٌ عَلَى التَّحْرِيكِ، ونِسْبَةُ ذَاتِهَا إِلَى جَمِيعِ الأَجْسَامِ عَلَى السَّوِيَّةِ، فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ قَادِرَةً عَلَى جَمِيعِ الأَجْسَامِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الآلاتِ والأَدَوَاتِ، ولَمَّا كَانَ هَذَا التَّالِي بَاطِلاً كَانَ المُقَدَّمُ بَاطِلاً.

أَمَّا إِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ جَوْهَرٌ جِسْمَانِيٌّ نُورَانِيٌّ شَرِيفٌ حَاصِلٌ فِي دَاخِلِ هَذَا البَدَنِ، فَحِينَئِذٍ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ أَفْعَالُهُ بِالآلاتِ الجِسْمَانِيَّةِ).

يقال له: لمَ قلت إنه إذا لم يكن الاختصاص بسبب القرب والبعد يجب نفي أصل الاختصاص؟! وهذا بناء منك على أنه لا موجب للاختصاص إلا هذه الجهة، وهو ممنوع. وما المانع أن يكون اختصاص كل روح بجسده لمناسبة بينهما لا تتحقق بينه وبين غيره، كما في النفوس الفلكية عندهم؟! فإن الخصم يقول: إن العناصر إذا اختلطت وامتزجت مزاجًا خاصًا بسبب الحركات الفلكية والمقارنات الخاصة استعدت لأن تكون إنسانًا معيّنًا، أفاضَ عليها العقلُ الفيّاض نفْسًا تناسبها بقدر ذلك الاستعداد والفيض، وإن كان واحداً إلا أن الاختلاف بحسب القوابل، كالشمس تبيّض الشفة وتسوّد وجه القصار، فهذا عندهم بسبب اختصاصها بالبدن المعيّن، ولأجل هذا قضوا بأن التناسخ محال، فإن الاستعداد الخاص إذا كان مستلزماً لفيض نفس خاصة له ولتعلقها به، فلو

تعلقت به نفس أخرى كانت حاصلة من قبل، قد فارقت جسدها لفساده، لزم تعلق نفسين بشخص واحد.

وأما تحركها الحركة الخاصة فلأن النفس وإن كانت عالمة فليست كاملة في العلم بالفعل لما هي مستعدة لإدراكه، فكانت طالبة للهيولى لاستكمالها بواسطتها، والمطالب الموافقة لها مختلفة، فتحريكها بالآلات الخاصة لاختصاص كل آلة بالإيصال إلى غير ما توصل إليه الأخرى، كإدراك أصناف الأعراض بأنواع الحواس، والتوصل إلى إدراك حقائقها الكلية بواسطة النفس المفكرة المجردة عن الغواشي واللواحق المشخصات، واستحضار بعض العلوم ليتوصل بها إلى إدراك علوم غائبات بالترتيب النظري بواسطة العقل، إلى غير ذلك.

ووجه الجواب عن هذه الكلمات أنها مبنية على الإيجاب العقلي ونفي الفاعل المختار، وقد أبطلناه، فبطل كل ما بنوه عليه. ولا دليل لـ«**الفخر**» أيضاً على أنه لا موجب للاختصاص سوى القرب والبعد ليلزم من انتفائه انتفاء الاختصاص، فالاحتجاج منه بهذا الوجه والاعتراض عليهم بأصولهم ضعيف.

قوله: (**وَاحْتَجَّ الرَّئِيسُ «أَبُو عَلِيٍّ» عَلَى كَوْنِهَا مُجَرَّدَةً بِوُجُوهٍ:**

أَحَدُهَا: أَنَّ ذَاتَ الله تَعَالَى لا تَنْقَسِمُ، فَالعِلْمُ بِهِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَنْقَسِمَ، فَلَوْ حَلَّ هَذَا العِلْمُ فِي الجِسْمِ لَانْقَسَمَ، وذَلِكَ مُحَالٌ).

أمّا أنّ ذات الله تعالى لا تنقسم فلأنه واجب لذاته، فلو انقسم لكان وجوبه بوجوب أجزائه، فيكون الواجب لذاته واجبًا لغيره، وهو محال. وأمّا أن العلم به لا ينقسم فلأنه لو انقسم لكان إما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً به أوْ لا، فإن كان علماً بذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل وهو محال، وإن لم يكن علمًا بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم تحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى، وإن حصلت هيئة

زائدة فإن انقسمت عاد التقسيم وتسلسل، وإلا حصل المقصود.

وهذا التقرير جار فى كل علم بمعلوم لا ينقسم، كالعلم بالنقطة والآن، وإذا ثبت أن بعض العلم لا ينقسم، والعلم لا يقوم بنفسه، فلابد له من محل، ولا جائز أن يقوم بالمتحيز لأن كل متحيز قابل للقسمة، فيلزم من صحة انقسام المحلِّ انقسام الحالِّ، ولا يجوز قيامه بالقائم بالمتحيز لما يلزم من قيام المعنى بالمعنى، فتعين أنه قائم بما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز، وذلك المحل هو النفس.

قوله: (**وَثَانِيهَا: أَنَّ العُلُومَ الكُلِّيَّةَ صُوَرٌ مُجَرَّدَةٌ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ تَجَرُّدُهَا لِتَجَرُّدِ المَأْخُوذِ عَنْهُ، وهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ المَأْخُوذَ عَنْهُ هُوَ الأَشْخَاصُ الجُزْئِيَّةُ، أَوْ لِتَجَرُّدِ الآخِذِ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ الآخِذُ مُجَرَّداً، والأَجْسَامُ والجِسْمَانِيَّاتُ غَيْرُ مُجَرَّدَةٍ**).

يعني أنّا نأخذ صورة الإنسان الكلية من الإنسان المشاهد الجزئي، والمشاهدُ طبيعة ومادة، والمأخوذ مجرد عن الطبيعة والمادة وعن كل ما تشخصت به، فإذًا تجرّده لم يكن لأجل المأخوذ عنه، فتعيّن أن يكون لأجل الآخذ، وهو النفس.

والاعتراض عليه: لِمَ قلت: إنه لا تتجرد الحقائق إلا باعتبار المأخوذ عنه، أو باعتبار الآخذ؟! لابد لهذا من دليل. كيف وإنّ التجرد من فعل القوى الفكرية والخيالية؟! وهم يسلِّمون أن محل تلك القوى الدماغ، فإذا جردتها تلك القوى أدرك الإنسان من ذلك صورة كلية تطابق جميع الأفراد.

قوله: (**وَثَالِثُهَا: أَنَّ القُوَّةَ العَقْلِيَّةَ تَقْوَى عَلَى أَفْعَالٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، والقُوَى الجِسْمَانِيَّةُ لا تَقْوَى عَلَيْهَا، فَالقُوَّةُ العَقْلِيَّةُ لَيْسَتْ جِسْمَانِيَّةً**).

يقال له: ما تعني بقولك: إن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية؟ إن عنيت أن تلك الأفعال لا غاية لأعدادها فممنوع، وإن عنيت أن لها كثرة تزيد على تعلق سائر القوى الجسمانية فمسلّم، لكن لِمَ قلت: إن ذلك يوجب خروجها عن كونها قوة فى

الجسم؟! وقد علمت اختصاص بعض الأجسام بخواص لا توجد فى غيرها: كحجر المغناطيس وغيره؟ كيف وأنت تزعم أن الجسم الفلكي مع مشاركته لسائر الأجسام فى الجسمية لا يقبل الانشقاق والانفطار؟!.

قوله: (**وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ أَنَّ قَوْلَهُ: «إِنَّ مَا يَكُونُ صِفَةً لِلْمُنْقَسِمِ يَجِبُ كَوْنُهُ مُنْقَسِماً» يُنْتَقَضُ بِالوَحْدَةِ**).

يعني: وهي محكوم بها على الجسم القابل للقسمة. ولقائل أن يقول: لا نسلّم أن الوَحدة وصْفٌ ثبوتي. أو يقال: إطلاق الوحدة على الماهيات المركبة من أشياء مجازٌ، وإنما الواحد حقيقة: هو الذي لا ينقسم بحال، كالآن والجوهر الفرد عند مثبتيه.

قوله: (**وَبِالنُّقْطَةِ**)

يعني وقد حكموا بأنها عرَضٌ فى الخط، وهي شيء لا جزء له، والخط منقسم فى الطول. ويمكن أن يقال: لا نسلِّم أن للنقطة وجوداً من خارج، وإنما هي نهاية الخط الذي هو نهاية الجسم التعليمي، أعنى: الجسم المجرد عن المادة، وذلك لا وجود له إلا فى الذهن.

قوله: (**وَبِالإِضَافَاتِ، فَإِنَّ الأُبُوَّةَ لا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الأَبَ قَامَ بِهِ نِصْفُهَا وبِابْنِهِ نِصْفُهَا**).

ولقائل أن يقول: إن من يزعم أن الإضافة معنى وجودي فقد يقول: إنها إنما تتحقق باعتبار أمرين: يختص أحدهما بالأب، والآخر بالابن، فلذلك سموها بالإضافة المتكررة.

والاعتراض على ما ذكره «**ابن سينا**» أن نقول: هذه الحجة مبنية على نفي الجزء الفرد، وقد أقمنا الدليل على إثباته. وإذا ثبت اشتمال الأجسام على الأجزاء التي لا تقبل القسمة فلا مانع أن يقوم العلم الذي لا ينقسم بذلك الجزء الذي لا ينقسم، بل اعتقاد

«أهل الحق» أن جميع الأعراض لا تقبل القسمة. وإذا حكمنا بأن الجسم حيٌّ فقد قام بكل جزء منه حياة، وكذلك إذا حكمنا بأنه أبيض أو أسود فلابد أن يكون بكل جزء منه بياض أو سواد.

قوله: (**وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ النَّفْسَ المَوْصُوفَةَ بِذَلِكَ العِلْمِ الكُلِّيِّ نَفْسٌ جُزْئِيَّةٌ شَخْصِيَّةٌ، وذَلِكَ العِلْمُ صَارَ مُقَارِناً لِسَائِرِ الأعْرَاضِ الحَالَّةِ في تِلْكَ النَّفْسِ، فَإِنْ لَمْ تَصِرْ هَذِهِ الأَشْيَاءُ مَانِعَةً مِنْ كَوْنِ تِلْكَ الصُّورَةِ كُلِّيَّةً فَكَذَلِكَ لا يَصِيرُ كَوْنُ ذَلِكَ الجَوْهَرِ جِسْمَانِيًّا مَانِعًا مِنْ كَوْنِ تِلْكَ الصُّورَةِ كُلِّيَّةً**).

يريد أن الحاصل فى الحالين إن قيل: هذا العلم الكلي قارنه قيام معان أخر، فلا فرق بين مقارنته لمعنى ومعنى، وهذا التقدير مبني على أن الجسم هو المؤتلف، وأن الائتلاف يرجع إلى معان تقوم بالجواهر.

والاعتراض للخصم بالفرق على أصله، فإنّ الجسم عنده هو المركب من الهيولى والصورة، والصورة الجسمية عبارة عن الامتدادات الثلاثة، وحصولها فى المادة يخالف حصول المعاني بالذوات، فإنّ الحالَّ فى الجسم صورة، وهي جوهر، والمحل هيولى متقومة بما حلَّ فيها، وحصول العلم بالذات من قيام المعاني، فيكون الحالُّ عرَضًا ومحلُّهُ موضوعًا لأنه لا يتقوم بما حلَّ فيه، فليس مقارنة العلم للصورة الجسمية كمقارنته لمعنى آخر فى المحلِّ كالحياة مثلاً أو الإرادة، فإن قيامه بالجسم يوجب صحة انقسام الحال، وقيامه بالنفس الواحدة المجردة لا يوجب انقسام الحالّ، فافترقا. والصواب فى الجواب عن هذا الوجه ما ذكرناه فى الوجه الأول من الجوابين.

قوله: (**وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ قَوْلَهُ: «القُوَّةُ الجِسْمَانِيَّةُ لا تَقْوَى عَلَى أَفْعَالٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ» قَوْلٌ بَاطِلٌ، لِأَنَّهُ لا وقْتَ يُشَارُ إِلَيْهِ إِلّا والقُوَّةُ الجِسْمَانِيَّةُ مُمْكِنَةُ البَقَاءِ فيهِ، ومَعَ بَقَائِهَا تَكُونُ مُمْكِنَةَ التَّأْثِيرِ، وإلّا فَقَدِ انْتَقَلَ الشَّيْءُ مِنَ الإمْكَانِ الذَّاتِيِّ إِلَى الامْتِنَاعِ الذَّاتِيِّ، وهُوَ مُحَالٌ**).

يريد بهذا التسويةَ بين القوة الجسمانية والقوى النفسانية فى صلاحية كل واحد من القوتين لما لا نهاية له من الأفعال، وكلا القولين دعوى لا دليل عليها. وقد يقررون هذه الحجة من وجه آخر، وهو أن سائر القوى الجسمانية تضعف بالاستعمال، والقوة العقلية تقوى بالاستعمال، فلا تكون قوة فى جسم. وجوابه أنه لا يبعد اختصاص بعض الأجسام بخاصية لا توجد فى غيره كما تقدم. ومما احتج به النفاة أن المدرك للجزئيات هو البدن، فالمدرك للكليات يجب أن يكون هو البدن. بيان الأول أنّا نعلم بالضرورة أنّا نحس الحرارة بأصابعنا إذا لمسنا النار، وإنكاره مكابرة. وبيان الثاني أنا إذا أحسسنا بحرارة جزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها، والحامل الكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة أن التصديق مسبوق بالتصور، وإذا كان المدرِك للجزئيات هو البدن كان المدرِك للكليات هو البدن. والله عزّ وجل أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

قَالَ الشَّيْخُ «أَبُو عَلِيٍّ»: هَذِهِ النُّفُوسُ النَّاطِقَةُ حَادِثَةٌ).

يعني حدوثًا زمانيًا، بمعنى أنها لم تكن فكانت. وهو مذهب «**أرسطو**» وأتباعه، خلافاً لـ«**أفلاطون**».

اعلم أن من صار من «**المتكلمين**» إلى أنها جسم أو جسماني فحدوثها واضح لأنها تكون من جملة الجواهر أو الأعراض، وقد قام الدليل على حدوثها. ومن زعم أنها جوهر ليس بجسم ولا جسماني من القائلين بحدوث العالَم فالدليل عنده على حدوثها أنها ممكنة في ذاتها، وكل ممكن حادِثٌ، أو أنها متكثرة كثرة تقبل الزيادة والنقصان، وكل متكثر كثرة تقبل الزيادة والنقص حادث.

قوله: (**لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الأَبْدَانِ فَهِيَ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ إِمَّا أَنْ تَكُونَ واحِدَةً أَوْ كَثِيرَةً، والأَوَّلُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ واحِدَةً فَإِذَا تَكَثَّرَتْ وجَبَ أَنْ يُعْدَمَ الَّذِي كَانَ واحِداً وتَحْدُثَ هَذِهِ الكَثِيرُ. والثَّانِي مُحَالٌ؛ لِأَنَّ حُصُولَ الامْتِيَازِ لَيْسَ بِالمَاهِيَّةِ ولا بِلَوَازِمِهَا، إِذِ النُّفُوسُ الإِنْسَانِيَّةُ مُتَّحِدَةٌ بِالنَّوْعِ، ولا بِالعَوَارِضِ أَيْضاً لِأَنَّ الاخْتِلافَ بِالعَوَارِضِ إِنَّمَا يَكُونُ بِسَبَبِ المَوَادِّ، ومَوَادُّ النُّفُوسِ الأَبْدَانُ، وقَبْلَ الأَبْدَانِ لَيْسَتِ الأَبْدَانُ مَوْجُودَةً**).

هذه الحجة تقرر على وجه أبسط من هذا فيقال: لو كانت النفوس أزلية لكانت في الأزل إمّا واحدة أو كثيرة، والقسمان محال، فالقول بأزليتها محال. أمّا أنه لا جائز أن تكون واحدة فلأنها لو كانت واحدة فعند تعلُّقِها بالأبدان إن بقيت واحدةً لزم أن يكون كل ما عَلِمَه زيدٌ معلومًا لكل واحد، وبالعكس. وإن لم تبق واحدة فقد انقسمت، وهو محال لأن الهويتين[1] اللتين حصلتا عند الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك كانت الكثرة حاصلة

---

(١) في (أ): المرتبتين.

قبل حصولها، هذا خُلْفٌ، وإن لم تكونا حاصلتين فقد حدثتا الآن، فهاتان النفسان قد حدثتا الآن، والنفس التي كانت موجودة قبلُ قد عدمت.

وأمّا أنه لا جائز أن تكون كثيرة فلأنه لابد من الامتياز بأمور، وهو إمّا بالذاتيات أو لوازمها، وهما محلان لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع على ما سنبينه إن شاء الله تعالى، وإمّا بالعوارض، وهو محال لأن الاختلاف بالعوارض إنما يتحقق عند تغاير المواد، وقبل الأبدان لا مواد، فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض ألبتة.

قوله: (**وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الحُجَّةَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى أَنَّ النُّفُوسَ مُتَّحِدَةٌ بِالمَاهِيَّةِ، ولَمْ يَذْكُرْ في تَقْرِيرِهِ دَلِيلاً**).

وقد احتج «**أرسطو**» صاحب المقالة على أنها متحدة بالنوع بأنها لو اختلفت في الماهيات بعد اشتراكها فى كونها نفوسًا بشرية لكانت مركّبة لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وكل مركب جسم.

واعترض عليه بأنه ما المانع أن يقال: معنى اشتراكها فى كونها نفوسًا أنها مدبّرة للأبدان البشرية، وهذا لا يمنع اتحاد ماهيتها. يعني أنّ القَدْر الذى امتازت به النفوسُ عن الجواهر المجرّدة أن لها علاقة بالأجسام، وكونها ذات علاقة يرجع إلى نسبة بينها وبين الأجسام، وذلك أمر زائد على ذات الجوهر وذات المتعلق به، فلا يلزم التركيب.

وقوله فى تقريره: «إن كل مركب جسم» ممنوع، فإن المسلَّم أن كل جسم مركب، والموجبة الكلية لا تنعكس كلية لاحتمال أن يكون محمولها أعم، وإنما اللازم فى عكسها الجزئية الموجبة.

واحتج من زعم أنها مختلفة بالنوع بأنها مختلفة بالعفة والفجور، والذكاء والبلادة. قالوا: وليس ذلك من لوازم المزاج لأنه قد يكون بارداً مع أنه فى غاية الذكاء، وقد يكون بالعكس، وقد يتبدل المزاج والصفة النفسية باقية. قالوا: وليس ذلك من الأسباب

الخارجية لأنه قد يكون بحيث يقتضي خُلقًا والحاصل ضده، فعلمنا أنها من لوازم النفوس، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات. قال «**الفخر**»: «وهذه الحجة اقناعية، والحق أن أكثر مقدماتها ممنوعة».

قوله: (**وَأَيْضاً فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ هَذِهِ النُّفُوسُ قَبْلَ هَذِهِ الأَبْدَانِ كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً بِأَبْدَانٍ أُخَرَ، فَهَذَا الدَّلِيلُ لا يَصِحُّ إِلّا بَعْدَ إِبْطَالِ التَّنَاسُخِ، ودَلِيلُهُ في إِبْطَالِ التَّنَاسُخِ مَبْنِيٌّ عَلَى حُدُوثِ النُّفُوسِ، فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ**).

هذا الإلزام واضح.



قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

قَالُوا: التَّنَاسُخُ مُحَالٌ).

يعني «**الفلاسفة**» القائلين بحدوث النفوس. نقل فى «**المحصَّل**» اتفاقهم على ذلك. وذهبت فرقة من «**الفلاسفة**» إلى أنّ النفس إذا انقطع تعلقها عن بدن صحَّ تعلُّقُها ببدن آخر، فإن كانت في البدن الأول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن كريم فاضل، وإن كانت في البدن الأول من النفوس الجاهلة الخبيثة المؤذية تعلّقت ببدن مناسب لها.

ثم هؤلاء فرق:

ـ **الأولى**: الذين يقولون: إنّ الأرواح الإنسانية لا تتعلق إلا بالأبدان الإنسانية، ثم إنها لا تزال تنتقل من بدن إلى بدن إلى أن تكمل النفس فتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية، وحينئذ تتخلص إلى عالم القدس والطهارة.

ـ **الثانية**: الذين يقولون: إنه يصح تعلقها بأبدان الحيوان والبهائم، ويقال لهم أهل المسخ.

ـ **الثالثة**: الذين يقولون: إنه يصح تعلقها بأبدان البهائم وبالنبات والمعادن والبسائط، قالوا: وهذا غاية العذاب، فإن ذلك هو الدركات الضيقة فى جهنم.

قالوا: وذلك لأن القوى الحساسة والفعالة والغاذية أنوار تفيض من عالم الأرواح، فتغوص فى بواطن الأجسام، وبواطن الأجسام مظلمة جدًّا، إلا أنها تستنير بسبب غوص هذه القوى فيها، وكلما كانت هذه القوى أقل كانت بواطن الأجسام أشد ظلمة وأعظم ضيقاً، والأرواح البشرية إذا انتقلت من أبدانها إلى هذه الأجسام بقيت فى غاية الظلمة والضيق والشدة.هذا نقل «**الفخر**».

ونقل «**الإمام**» وغيره عن جماعة من غلاة «**الروافض**» القول بالتناسخ أيضاً، وإنما

حملهم على ذلك اعتقادهم قبح الألم ابتداءً، وأنه لا يحسن من الله تعالى إلا بطريق الجزاء، فقالوا: إنما حسن من الله تعالى إيلام الأطفال والبهائم بجرائم سابقة اقترفها فى غير هذه القوالب، فنقلت إلى هذه القوالب عقوبة لها.

ومن أصولهم أنها مدركة عالمة بأنها معذبة. فألزموا على ذلك أن يقبح التكليف من الله تعالى، وقيل لهم: كيف يحسن مع ما فيه من التزام المشاق؟! فقال بعضهم: لم يكلفوا ابتداءً، وإنما فوض إليهم الخِيَرة فالتزموا التكليفَ من أنفسهم، فمنهم من وفّىَ بها التزم، ومنهم من لم يوفّ فاستحق العقاب.

وذهب بعضهم إلى أن الأرواح إنما كلفت ابتداءً بما لا مشقة فيه، وكل ذلك لا ينجيهم، فإن تعريضهم للتكليف مع علمه تعالى بعدم الامتثال تعريض للقبيح على زعمهم.

قال المصنف في الاحتجاج عن «**الفلاسفة**» على أنّ التناسخ محال:

(لِأَنَّا قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ النَّفْسَ حَادِثَةٌ، وعِلَّةُ حُدُوثِهَا هُوَ العَقْلُ الفَعَّالُ، وهُوَ قَدِيمٌ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فَيَضَانُ هَذِهِ النُّفُوسِ عَنِ العَقْلِ الفَعَّالِ مَوْقُوفاً عَلَى شَرْطٍ حَادِثٍ لَوَجَبَ قِدَمُ هَذِهِ النُّفُوسِ لِأَجْلِ قِدَمِ عِلَّتِهَا، ولَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلاً عَلِمْنَا أَنَّ فَيَضَانَهَا عَنْ تِلْكَ العِلَّةِ القَدِيمَةِ مَوْقُوفٌ عَلَى شَرْطٍ حَادِثٍ، ذَلِكَ الشَّرْطُ هُوَ حُدُوثُ الأَبْدَانِ، فَإِذَا حَدَثَ البَدَنُ وجَبَ أَنْ تَحْدُثَ نَفْسٌ مُتَعَلِّقَة بِهِ، فَلَوْ تَعَلَّقَتْ نَفْسٌ أُخْرَى بِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّنَاسُخِ لَزِمَ تَعَلُّقُ نَفْسَيْنِ بِالبَدَنِ الوَاحِدِ، وهُوَ مُحَالٌ).

هذا واضح المراد.

قوله: **(وَاعْلَمْ أَنَّهُ ظَهَرَ أَنَّ دَلِيلَهُمْ فِي نَفْيِ التَّنَاسُخِ مَوْقُوفٌ عَلَى إِثْبَاتِ كَوْنِ النَّفْسِ حَادِثَةً، فَلَوْ أَثْبَتْنَا حُدُوثَ النَّفْسِ بِنَاءً عَلَى نَفْيِ التَّنَاسُخِ لَزِمَ الدَّوْرُ).**

يعني أن دليل حدوثها يَرِدُ عليه أن يقال: ما المانع من القول بأنها قديمة، وقبل

تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر، فلمّا فسد تعلقت بهذا؟ فأبطل هذا بوجوب حدوثها عند استعداد الحيوان لما فيه من الدور.

قوله: (**وَالأَقْوَى فِي نَفْيِ التَّنَاسُخِ أَنْ يُقَالَ: لَوْ كُنَّا مَوْجُودِينَ قَبْلَ هَذَا البَدَنِ لَوَجَبَ أَنْ نَعْرِفَ أَحْوَالَنَا فِي تِلْكَ الأَبْدَانِ، كَمَا أَنَّ مَنْ مَارَسَ ولايَةَ بَلْدَةٍ سِنِينَ كَثِيرَة فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَنْسَاهَا**).

يعني أن هذه الحجة مما تمسكوا بها أيضًا، وليست خالية عن اعتراض، وقد اعترض عليها في «**الأربعين**» و«**المحصَّل**» بأن قال: لم لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفاً على التعلق بذلك البدن، وهذا واقع، فإنا مصدِّقون بأن الله تعالى أخذ علينا الميثاق، وأشهدنا على أنفسنا، وشهدنا، ونحن لا نذكر تلك الحال الآن.

والمعتمد لنا في نفي التناسخ أنّ الأرواح حادثة، وقد وردت الأخبار بأنها بعد مفارقتها الأجسام باقية في عليين وسجّين، وأنّ الله تعالى يعيدها إلى الأبدان، وتجازى بما كسبت كما سنحقِّقُه عند إثبات المعاد الجسماني إن شاء الله تعالى. ومن قال بالتناسخ فإنما قال به بناء على نفي المعاد الجسماني، أو على إيجاب الأصلح على الله تعالى وقبح الإيلام من غير ارتكاب جريمة، وهو مبنيٌّ على التحسين والتقبيح العقلي، وقد أبطلناه. والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:

قَالُوا) يعني «الفلاسفة» (النُّفُوسُ بَاقِيَةٌ بَعْدَ فَنَاءِ الأَبْدَانِ، لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ قَابِلَةً لِلْفَسَادِ لَكَانَ لِذَلِكَ القَبُولِ مَحَلٌّ).

يعني لأن إمكان عدمها يكون متقدمًا على عدمها، والإمكان حكم ثبوتى، فيستدعي محلاً ثابتًا.

قوله: (وَمَحَلُّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ هُوَ تِلْكَ النُّفُوسُ؛ لِأَنَّ القَابِلَ واجِبُ البَقَاءِ عِنْدَ وُجُودِ المَقْبُولِ).

يعني أنه يجب أن يكون حاصلاً مع العدم للمقبول.

قوله: (وَجَوْهَرُ النَّفْسِ لا يَبْقَى حَالَ فَسَادِهَا، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَحَلُّ ذَلِكَ الإِمْكَانِ جَوْهَراً آخَرَ، فَتَكُونُ النَّفْسُ مُرَكَّبَةً مِنَ الهَيُولَى والصُّورَةِ وهُوَ مُحَالٌ).

يَرِدُ عليه مَنْعُ أنّ الإمكانَ حُكْمٌ ثبوتيٌّ. سلَّمناه، لكن القول بأنها حادثة يستلزم سبق إمكان وجودها على عدمها، فيلزم أن تكون مركبة من الهيولى والصورة بعين ما ذكرتموه.

قوله: (وَحِينَئِذٍ نَقُولُ: إنَّ هَيُولَى النَّفْسِ وجَبَ قِيَامُهَا بِذَاتِهَا قَطْعاً لِلتَّسَلْسُلِ، فَوَجَبَ أَنْ لا يَصِحَّ الفَسَادُ عَلَيْهَا، مَعَ أَنَّهَا جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ، فَيَكُونُ قَابِلاً لِلصُّورَةِ العَقْلِيَّةِ، ولَيْسَ النَّفْسُ إِلّا هَذَا الجَوْهَر).

يعني على التنزل أن الإمكان يستدعى محلاً فنقول: ذلك المحل الذى سميتموه هيولى هو جوهر، وهو قائم بذاته دفعًا للتسلسل. قالوا: وذلك الجوهر المجرد هو عين النفس القابلة للصورة.

قوله: (فَيُقَالُ لَهُمْ: لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ قَبُولَ تِلْكَ الهَيُولَى لِتِلْكَ الصُّورَةِ العَقْلِيَّةِ

كَانَ مَشْرُوطاً بِحُصُولِ تِلْكَ الصُّورَةِ؟! فَعِنْدَ عَدَمِ تِلْكَ الصُّورَةِ لا يَبْقَى ذَلِكَ القَبُولُ).

يعني أن القابلية للشيء نسبةٌ بين القابل والمقبول، والنسبة تستدعي تقرُّرَ المنتسِبَين.

وقد تقدم أن هذه المقدمة تشكل بإثبات قدرة أو قادرية أزلاً متعلقة بإيجاد الممكنات مع أنه لا ممكن فى الأزل.

والحق أن أرواح البشر إذا حكم بأنها جواهر ـ وإن لم تكن مجردة ـ فإنها قابلة من حيث ذاتها للبقاء والعدم، والنصوص دالة على بقائها، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

اعْلَمْ أنَّ طَرِيقَنَا في بَقَاءِ النَّفْسِ إطْبَاقُ الأنْبِيَاءِ والأوْلِيَاءِ والحُكَمَاءِ عَلَيْهِ).

يَرِدُ على ذلك أنّ إطباق الأنبياء على شيء إنما يكون بطريق السماع من رسول مشافهة، أو بالنقل المتواتر عنه، ومعرفته تفصيلاً عنهم أن ينقل ذلك عن كل نبيّ، ولا خفاء بتعذره مع كثرتهم، أو بأن يخبرنا الرسول بأن جملة الأنبياء أخبروا بذلك، ولم يثبت ذلك.

وأمّا أن جميع الأولياء قالوا ذلك فأبعد، فإنا لا نعرف أعيانهم، ولا نعلم تصريحهم بذلك، ولو صرحوا به فأين النقل المتواتر عنهم؟!.

ومن صار من أصحابنا إلى أنها جواهر وقال ببقائها فإنما قال ذلك مع اعتقاده أنها أجسام لطيفة. ويحتج على بقائها بظواهر، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًاۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وقوله تعالى فى قوم فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّاۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، قوله ﷺ «أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى الجنة، وتأوى إلى قناديل معلقة في ساق العرش»[١]، وقوله ﷺ: «إنما نسمة المؤمن طائر يعلق فى شجر الجنة»[٢]، وما ورد فى الخبر أنه يعرج بها دليل على ذلك أيضا، وفي حديث الإسراء أنه ﷺ لقي آدم فى سماء الدنيا وعن يمينه أسودة وعن يساره أسودة، فإذا نظر إلى يمينه ضحك، وإذا نظر إلى شماله بكى، والأسودة جمع سواد، وسواد الإنسان شكله، والأحاديث فى هذه كثيرة.

---

(١) أخرجه مسلم في الإمارة، باب بيان أن ارواح الشهداء في الجنة، بلفظ: «أَرْوَاحُهُمْ في جَوْفِ طَيْرٍ خُضْرٍ لَهَا قَنَادِيلُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ تَسْرَحُ مِنْ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ.

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ؛ كتاب الجنائز، باب جامع الجنائز؛ وابن حبان في صحيحه، كتاب السير، باب فضل الشهادة.

قوله: (ثُمَّ إِنَّ هَذَا المَعْنَى يَتَأَكَّدَ بِالاقْنَاعَاتِ العَقْلِيَّةِ:

ـ فَالأَوَّلُ: أَنَّ المُوَاظَبَةَ عَلَى الفِكْرِ تُفِيدُ كَمَالَ النَّفْسِ ونُقْصَانَ البَدَنِ، فَلَوْ كَانَتِ النَّفْسُ تَمُوتُ بِمَوْتِ البَدَنِ لَامْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ المُوجِبُ لِنُقْصَانِ البَدَنِ وبُطْلانِهِ سَبَباً لِكَمَالِ النَّفْسِ.

ـ والثَّانِي: أَنَّ عِنْدَ النَّوْمِ يَضْعُفُ البَدَنُ وتَقْوَى النَّفْسُ، وهُوَ يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَاهُ.

ـ الثَّالِثُ: أَنَّ عِنْدَ الأَرْبَعِينَ يَزْدَادُ كَمَالُ النَّفْسِ، ويَقْوَى نُقْصَانُ البَدَنِ، وهُوَ يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَاهُ.

ـ والرَّابِعُ: أَنَّ عِنْدَ الرِّيَاضَاتِ الشَّدِيدَةِ تَحْصُلُ لِلنَّفْسِ كَمَالاتٌ عَظِيمَةٌ، وتَلُوحُ لَهَا الأَنْوَارُ وتَنْكَشِفُ لَهَا المُغَيَّبَاتُ مَعَ أَنَّهُ يَضْعُفُ البَدَنُ جِدًّا، وكُلُّ مَا كَانَ ضَعْفُ البَدَنِ أَقْوَى[1] كَانَتْ قُوَّةُ النَّفْسِ أَكْمَلَ.

فَهَذِهِ الاعْتِبَارَاتُ العَقْلِيَّةُ إِذَا انْضَمَّتْ إِلَى قَوْلِ جُمْهُورِ الأَنْبِيَاءِ والحُكَمَاءِ أَفَادَتِ الجَزْمَ بِبَقَاءِ النَّفْسِ).

حاصل ما ذكره التمسّك بمقدمات مشهورة من «الحكماء» لم يقم على صحتها برهان، وقد سلّم أنها إقناعيات، وجميع ذلك لا ينفع في إفادة عقد صحيح، وإنما تفيد تسكين نفوس العوام، ولا تغني من الحق شيئًا. والله أعلم.



(١) في (أ): أكمل.

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

قَالَ «جَالِينُوس»: النُّفُوسُ ثَلاثَةٌ:

- الشَّهْوَانِيَّةُ، ومَحَلُّهَا الكَبِدُ، وهِيَ أَخَسُّ المَرَاتِبِ.

- والغَضَبِيَّةُ، ومَحَلُّهَا القَلْبُ، وهِيَ أَوْسَطُهَا.

- والنَّاطِقَةُ، ومَحَلُّهَا الدِّمَاغُ، وهِيَ أَشْرَفُهَا.

وَقَالَ المُحَقِّقُونَ النَّفْسُ واحِدَةٌ، والشَّهْوَةُ والغَضَبُ والإِدْرَاكُ صِفَاتهَا).

اعلم أنّ الظاهر من قول «**جالينوس**» أنه لم يُرِد بكل واحدة من النفوس الثلاث التي عدها ما أراده «**أرسطو**» من أنها جوهر مفارق، ولا ما اختاره «**الفخر**» من أنها جوهر نوراني لطيف سارٍ فى البدن، وإنما عبر عن القوى بالنفوس وزعم أن محلها البدن.

والظاهر أنه يساعد «**الأطباء**» فى ردّ النفس إلى أمر جسماني، وهو متوقف فى حدَث العالمَ والمعاد الروحاني والجسماني.

قوله: (**وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَا لَمْ يُعْتَقَدْ كَوْنُهُ لَذِيذًا فَإِنَّهُ لا يَصِيرُ مُشْتَهِيًا لَهُ**).

يعني المشتهي، فإنه لا يصير عنده مشتهًى.

(وَمَا لَمْ يُعْتَقَدْ كَوْنُهُ مُؤْذِياً فَإِنَّهُ لا يَغْضَبُ عَلَيْهِ. فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الَّذِي يَشْتَهِي ويَغْضَبُ هُوَ الَّذِي أَدْرَكَ).

يَرِدُ عليه أن يقال: ما المانع أنّ تلك الصور منطبعة فى آلة جسمانية، ثم إن النفس تطالعها فتدركها كلوح تقرؤه؟!.

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

إِنَّهُ لا يَجِبُ فِي كُلِّ مَا كَانَ مَحْبُوباً أَنْ يَكُونَ مَحْبُوبًا لِشَيْءٍ آخَرَ؛ وإِلَّا لَدَارَ أَوْ تَسَلْسَلَ. بَلْ لابُدَّ وأَنْ يَنْتَهِي إِلَى مَا يَكُونُ مَحْبُوباً لِذَاتِهِ).

يعني أن المحبوب ينقسم إلى ما يُحَبُّ لذاته كالسرور واللذة، وإلى ما يُبغَض لذاته كالغمِّ والألم، وإلى ما يُحَبُّ لغيره وهو كل ما يوصل إلى اللذة والسرور، وإلى ما يُبغَض لغيره وهو كل ما يؤدي إلى الألم والغم.

قوله: (**وَالِاسْتِقْرَاءُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَعْرِفَةَ الكَامِلِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ كَامِلٌ يُوجِبُ مَحَبَّتَهُ**).

اعلم أن كمال الذوات مختلف باختلاف حقائقها، وكمال الشيء أن يحصل بالفعل جميع ما له بالقوة وإذا كان مختلفًا باختلافها، فكمال النار مثلاً شدة حرارتها، وكمال الماء شدة برودته، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كل كمال موجودٍ أن يكون محبوبًا لكل أحد مالم يكن مطلوبًا موافقًا للمحب، كالنار لذي القرِّ، والماء لذي العطش ليدفع عن نفسه بنيله ألم الشوق، وتحصل للنفس لذة إدراك الموافق، كما لو كان الشخص محبًا لمال أو ولَد فوجده. فإذاً ليس كل كامل فى نفسه محبوبًا لكل أحد.

قوله: (**إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: جَوْهَرُ النَّفْسِ إِذَا عَرَفَ ذَاتَ الله تَعَالَى وصِفَاتِهِ وكَيْفِيَّةَ صُدُورِ أَفْعَالِهِ عَنْهُ، وأَقْسَامَ حِكْمَتِهِ فِي تَخْلِيقِ العَالَمِ الأَعْلَى والأَسْفَلِ صَارَتْ تِلْكَ المَعْرِفَةُ مُوجِبَةً لِلْمَحَبَّةِ، ثُمَّ كَمَا أَنَّ إِدْرَاكَ النَّفْسِ أَشْرَفُ الإِدْرَاكَاتِ، وذَاتُ الله تَعَالَى أَشْرَفُ المُدْرَكَاتِ، وجَبَ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ المَحَبَّةُ أَكْمَلُ أَنْوَاعِ المَحَبَّةِ، والمُحِبُّ إِذَا وصَلَ إِلَى مَحْبُوبِهِ فَإِنَّ مِقْدَارَ لَذَّتِهِ بِمِقْدَارِ مَحَبَّتِهِ، وبِمِقْدَارِ وُصُولِهِ إِلَى ذَلِكَ المَحْبُوبِ**).

لا شك أن الكتاب العزيز ورد في وصف أصفياء الله تعالى وأوليائه بأنه تعالى ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ولا يصح حمل ذلك على الميل. وقد قالت «**الأشعرية**»:

معنى محبة الله تعالى للعبد ترجع إلى إرادة الإنعام. ومنهم من ردَّها إلى نفس الإنعام. فيرجع على التفسير الأول إلى صفات المعاني، وعلى الثانى إلى صفات الأفعال[١].

---

(١) وما أحسن قول الحافظ الإمام أبو العباس القرطبي في «المفهم» عند تعرضه لتفسير قوله ﷺ: «مَنْ كَانَ اللهُ ورَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا» إذ قال: «فيه دليلٌ على جواز إضافةِ المحبَّةِ لله تعالى وإطلاقِهَا عليه، ولا خلافَ في إطلاقِ ذلك عليه مُحِبًّا ومحبوبًا، كما قال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] وهو في السُّنَّة كثير. ولا يختلف النُّظَّار من أهل السُّنَّة وغيرِهِمْ أنَّها مُؤَوَّلَةٌ في حق الله تعالى؛ لأنَّ المحبة المتعارَفَةَ في حقِّنا إنَّما هي مَيْلٌ لما فيه غَرَضٌ يَسْتَكْمِلُ به الإنسانُ ما نقصَهُ، وسكونٌ لما تَلْتَذُّ به النفس، وتكمُلُ بحصوله، والله تعالى منزَّهٌ عن ذلك. وقد اختلف أئمَّتنا ـ رضي الله عنهم ـ في تأويلها في حَقِّ الله سبحانه وتعالى: فمنهم مَنْ صرفها إلى إرادتِهِ تعالى إنعامًا مخصوصًا على مَنْ أخبَرَ أنَّه يحبُّه من عباده، وعلى هذا فَتَرْجِعُ إلى صفة ذاته. ومنهم : مَنْ صرفها إلى نفس الإنعام والإكرام، وعلى هذا فتكون من صفات الفعل. وعلى هذا المنهاج يتمشَّى القولُ في الرحمة والنَّعْمَة والرضا، والغضبِ والسَّخَط وما كان في معناها ، ولِبَسْطِ ذلك موضعٌ آخر.

فأما محبَّةِ العبد لله تعالى، فقد تأوَّلها بعضُ المتكلِّمين؛ لأنَّهم فسَّروا المحبَّة بالإرادةُ، والإرادة إنما تتعلَّق بالحادث لا بالقديم، ومنهم مَنْ قال: لأنَّ محبتَنا إنَّما تتعلَّق بمستَلَذٍّ محسوسٍ، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن ذلك. وهؤلاءِ تأوَّلوا محبةَ العبدِ لله تعالى بطاعتِهِ له، وتعظيمِهِ إياه، وموافقتِهِ له على ما يريده منه.

وأما أربابُ القلوب، فمنهم: مَنْ لم يتأوَّلْ محبَّةَ العبدِ لله تعالى، حتى قال: المحبةُ لله تعالى هي الميلُ الدائم بالقلبِ الهائم، وقال أبو القاسم القُشَيْرِيُّ: أما محبةُ العبدِ لله تعالى فحالةٌ يجدها العبدُ من قلبه تَلْطُفُ عن العبارة، وقد تحملُهُ تلك الحالةُ على التعظيمِ لله تعالى، وإيثارِ رضاه، وقلَّةِ الصبر عنه، والاهتياج إليه، وعَدَمِ القَرَارِ عنه، ووجودِ الاستئناسِ بدوامِ ذكره.

قال الشيخ رحمه الله: فهؤلاءِ قد صرَّحوا بأنَّ محبَّة العبد لله تعالى: هي مَيْلٌ من العبد وتَوَقَان، وحالٌ يَجِدُها المُحِبُّ مِنْ نفسه مِنْ نوعِ ما يجده في محبوباتِهِ المعتادةِ له، وهو صحيحٌ. والذي يوضِّحه: أنَّ الله تعالى قد جَبَلَنا على الميل إلى الحُسْنِ والجمال والكمال، فبقدر ما ينكشفُ للعاقل من حُسْنِ الشيء وجمالِهِ وكماله، مالَ إليه وتعلَّقَ قلبُهُ به حتى يُفْضِيَ الأمرُ به إلى أنْ يستولي ذلك المعنَى عليه؛ فلا يَقْدِرُ على الصبر عنه، وربَّما لا يشتغلُ بشيءٍ دونه. ثم الحُسْنُ والكمالُ نوعان: محسوسٌ، ومعنويٌّ: فالمحسوسُ: كالصور الجميلة المشتهاة لنيلِ اللذَّةِ الجِسْمانية، وهذا في حقِّ الله تعالى محالٌ قطعًا. وأما المعنويُّ: فكمَنِ اتَّصَفَ بالعلومِ الشريفة، والأفعالِ الكريمة، والأخلاقِ الحميدة، فهذا النوعُ تميلُ له =

وأمّا محبة العبد لربِّه إذا فسرت المحبة بالإدارة، والإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد، فلا تصح إضافتها إلى ذات الله تعالى وصفاته الثابتة الدائمة إلا بمجازٍ، فتعيّن إضافتها إلى ما يحصل للعبد من النفع من الله تعالى ويتجدد له.

ومن فسر المحبة بإيثار المحبوب، وهي في الحقيقة من آثار المحبة لا نفس المحبة، فمعناه أن العبد يؤثر ما يرضاه الله تعالى لاعتقاده أن الله تعالى لا يقضي لعبده المؤمن قضاءً إلا وهو له خير ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وإذا كان الخير كله بيد الله تعالى ولا يكشف السوء إلا الله توجهت المحبّات كلها

= النفوسُ الفاضلة، والقلوب الكاملة، ميلاً عظيمًا؛ فترتاحُ لذكرِهْ، وتتنعم بخُبْرِهِ وخَبَرِه، وتهتزّ لسماعِ أقوالِهْ، وتتشوَّف لمشاهدة أحواله، وتلتذُّ بذلك لذةً رُوحَانيةً لا جِسْمَانِيَّةً، كما نجده عند ذِكْرِ الأنبياءِ والعُلَمَاء، والفُضَلاءِ والكُرَمَاء، من الميلِ واللذَّة والرِّقَّة والأنس، وإنْ كنَّا لا نَعْرِفُ صورهم المحسوسة، وربَّما نَسْمَعُ أنَّ بعضَهم مِنْ غير الأنبياء قبيحُ الصورة الظاهرة أو أعمَى أو أجْذَم، ومع ذلك: فذلك الميلُ والأُنْسُ والتشوُّقُ موجودٌ لنا؛ ومَنْ شَكَّ في وِجْدانِ ذلك أو أنكَرَهُ كان عن جِبِلَّةِ الإنسانيَّةِ خارجًا، وفي غِمَارِ المعتوهين والجاً».

وإذا تقرَّر ذلك فإذا كان هذا الموصوفُ بذلك الكمال قد أحسنَ إلينا، وفاضَتْ نعمُهُ علينا، ووصَلَنَا بِرُّه وعطفُهُ ولُطْفُه، تضاعَفَ ذلك الميلُ، وتجدَّد ذلك الأُنْس، حتَّى لا نصبرَ عنه، بل يستغرقنا ذلك الحالْ، إلى أن نُذْهَلَ عن جميعِ الأشغالْ، بل يطرأُ على المُسْتَهْتَرِ بذلك نوعُ اختلالْ.

وإذا كان ذلك في حَقِّ مَنْ كمالُهُ وجمالُهُ مُقيَّداً مَشُوباً بالنقص مُعَرَّضًا للزوالْ، كان مَن كان كمالُهُ وجمالُهُ واجباً مطلقًا لا يشوبُهُ نقصٌ ولا يعتريه زوال، وكان إنعامُهُ وإحسانُهُ أكثرَ بحيثُ لا ينحصرُ ولا يُعَدّ أولَى بذلك الميل وأحقَّ بذلك الحبّ، **وليس ذلك إلّا لله تعالى وحده، ثُمَّ** لِمَنْ خصَّه الله تعالى بما شاء مِنْ ذلك الكمال، وأكملُ نوع الإنسان محمَّدٌ عليه أفضل الصلاةِ والسلام.

فَمَنْ تحقَّق ما ذكَرْنا، واتّصَفَ بما وصفْناه، كان اللهُ ورسولُهُ أحبَّ إليه ممَّا سواهما، ومن كان كذلك تأهَّلَ للقائهما بالاتِّصَافِ بما يُرْضِيهما واجتنابِ ما يُسخِطُهُمَا، ويستلزمُ ذلك كلُّه الإقبالَ بالكُلِّيَّة عليهما، والإعراضَ عمَّا سواهما، إلّا بإذنهما وأمرهما. (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ص٢١٢ ـ ٢١٤).

إليه تعالى، لكن تلك المحبة والرضا قد تكون بموافقة الإيمان مع منازعةٍ مَا من الطبع والجبلة فلا يكون كاملاً فى المحبة، وقد يكون بموافقة الظاهر والباطن بلا منازعٍ، كقوله ﷺ: «وقرة عيني الصلاة»[١]، فيكون محباً لله بكلّيته وقُصودِه وقلبه وروحه، كما أشار إليه ﷺ بقوله «اللهم اجعل حبك أحب إليَّ من نفسى وسمعى وبصرى وأهلى ومالى، ومن الماء البارد»[٢]. أشار إلى محبته ﷺ بجملته، وأشار بحب الماء البارد إلى الحب الجبلي، فالأول حُبٌّ منبعه الأفعال، والأخر حُبٌّ مَنبعُه الأحوال.

قوله: (**فَهَذَا يَقْتَضِي أنْ تَكُونَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ إذَا عَرَفَتِ اللهَ تَعَالَى وتَطَهَّرَتْ عَنِ المَيْلِ إِلَى هَذِهِ الجِسْمَانِيَّاتِ فَإِنَّهَا بَعْدَ المَوْتِ تَصِلُ إِلَى لَذَّاتٍ عَالِيَةٍ وسَعَادَاتٍ كَامِلَةٍ**).

يريد بتجرُّدِها التجرُّدَ عن التعلّق بالجسمانيات، وهذا القول منه إشارة إلى أن هذا هو المعاد الروحاني، وأنه أكمل من المعاد الجسماني، فلا تُرَدُّ النفس إليه. وهذه المقالة مما كَفَر به «**الفلاسفةُ**»، فإنّ الكتاب العزيز مصرح بإعادة الأجسام ورجوع الأرواح إليها، وبقائها منعمة ومعذبة على الإزدواج، كما أطاعا معًا وعصيا معًا، فترتب الجزاء بالإحسان والإساءة عليهما معاً. ونحن وإن قلنا: إن النفوس يكون لها بعد مفارقة الأجسام حظ من النعيم أو العذاب في البرزخ فليس ذلك هو النعيم الأكبر ولا العذاب الأعظم.



(١) صححه الحاكم في المستدرك؛ كتاب النكاح.

(٢) أخرجه الترمذي في الدعوات، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد.

قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

فِي مَرَاتِبِ النُّفُوسِ.

اعْلَمْ أَنَّ النُّفُوسَ بِحَسَبِ أَحْوَالِ قُوَّتِهَا النَّظَرِيَّةِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

ـ فَأَشْرَفُهَا النُّفُوسُ المَوْصُوفَةُ بِالعُلُومِ القُدْسِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ.

ـ وثَانِيهَا: الَّتِي حَصَلَتْ لَهَا اعْتِقَادَاتٌ حَقَّةٌ فِي الإِلَهِيَّاتِ والمُفَارِقَاتِ، لا بِسَبَبِ البُرْهَانِ اليَقِينِيِّ، بَلْ إِمَّا بِالإِقْنَاعَاتِ وإِمَّا بِالتَّقْلِيدِ.

ـ والمَرْتَبَةُ الثَّالِثَةُ: النُّفُوسُ الخَالِيَةُ عَنِ الاعْتِقَادَاتِ الحَقَّةِ والبَاطِلَةِ.

ـ والمَرْتَبَةُ الرَّابِعَةُ: النُّفُوسُ المَوْصُوفَةُ بِالاعْتِقَادَاتِ البَاطِلَةِ.

وَأَمَّا بِحَسَبِ أَحْوَالِ قُوَّتِهَا العَمَلِيَّةِ فَهِيَ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلاثَةٍ:

ـ أَحَدُهَا: النُّفُوسُ المَوْصُوفَةُ بِالأَخْلَاقِ الفَاضِلَةِ.

ـ وثَانِيهَا: النُّفُوسُ الخَالِيَةُ عَنِ الأَخْلَاقِ الفَاضِلَةِ والأَخْلَاقِ الرَّدِيَّةِ

ـ وثَالِثُهَا: النُّفُوسُ المَوْصُوفَةُ بِالأَخْلَاقِ الرَّدِيَّةِ، ورَئِيسُهَا حُبُّ الجِسْمَانِيَّاتِ، فَإِنَّ النَّفْسَ بَعْدَ مَوْتِ البَدَنِ يَعْظُمُ شَوْقُهَا إِلَى هَذِهِ الجِسْمَانِيَّاتِ، فَلا يَكُونُ لَهَا قُدْرَةٌ عَلَى الفَوْزِ بِهَا، ولا يَكُونُ مَعَهَا إِلْفٌ لِعَالَمِ المُفَارِقَاتِ، فَتَبْقَى تِلْكَ النَّفْسُ كَمَنْ نُقِلَ عَنْ مُجَاوَرَةِ مَعْشُوقِهِ إِلَى مَوْضِعٍ ظُلْمَانِيٍّ شَدِيدِ الظُّلْمَةِ، نَعُوذُ بِاللهِ مِنْهَا.

وَلَمَّا كَانَ لا نِهَايَةَ لِمَرَاتِبِ العُلُومِ والأَخْلَاقِ فِي كَثْرَتِهَا وقُوَّتِهَا وطَهَارَتِهَا عَنْ أَضْدَادِهَا، فَكَذَلِكَ لا نِهَايَةَ لِأَحْوَالِ النُّفُوسِ بَعْدَ المَوْتِ.

قوله: المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:

الحَقُّ عِنْدَنَا أَنَّ النُّفُوسَ مُخْتَلِفَةٌ بِحَسَبِ مَاهِيَّتِهَا وجَوَاهِرِهَا.

فَمِنْهَا نُفُوسٌ نُورَانِيَّةٌ عُلْوِيَّةٌ، ومِنْهَا كَثِيفَةٌ كُدْرَةٌ.

وَلا يَبْعُدُ أَيْضاً أَنْ يُقَالَ: النُّفُوسُ النَّاطِقَةُ جِنْسٌ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ، وتَحْتَ كُلِّ نَوْعٍ أَشْخَاصٌ لا يُخَالِفُ بَعْضُهَا بَعْضًا إلّا في العَدَدِ، وكُلُّ نَوْعٍ مِنْهَا فَهُوَ كَالوَلَدِ لِرُوحٍ مِنَ الأَرْوَاحِ السَّمَاوِيَّةِ، وهَذَا هُوَ الَّذِي كَانَ يُسَمِّيهِ أَصْحَابُ الطِّلَّسْمَاتِ بِالطِّبَاعِ التَّامِّ، وذَلِكَ المَلَكُ هُوَ الَّذِي يَتَوَلَّى إِصْلاحَ أَحْوَالِ تِلْكَ النُّفُوسِ، تَارَةً بِالمُنَاجَاةِ وتَارَةً بِطَرِيقِ النَّفْثِ في الرَّوْعِ.

وَلنَقْتَصِرْ مِنْ مَبَاحِثِ النُّفُوسِ النَّاطِقَةِ عَلَى هَذَا القَدْرِ، واللهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ[١]).

وأمّا المسألة التاسعة والعاشرة فجميع ما ذكر فيهما واشتملتا عليه محض مقالات «**الفلاسفة**»، وهما مشتملتان على المقالات الثلاث التي كفرت بها «**الفلاسفة**»:

ـ **فالأولى**: إثبات الوسائط الروحانية من المعقول الموجَبات، وهي مقالة مبنية على نفي الاختيار والصفات.

ـ **والثانية**: إثبات المعاد الروحاني بدون الجسماني، بما ذكره من بقاء الأرواح منعّمة بلحوقها بالمفارِقات، أو معذّبة بأنها بعد الموت يعظم شوقها إلى الجسمانيات ولا تكون لها قدرة على الفوز بها، وليس معها إِلْفٌ لعالمَ المفارِقات. قال: فتبقى تلك النفوس كمن نُقِل عن مجاورة معشوقه إلى موضوع ظلماني شديد الظلمة، ثم قال: نعوذ بالله منها.

ـ **والمقالة الثالثة**: أن النبوّة مكتسبة، وقولهم في ذلك ما أشار إليه فى المسألة العاشرة

(١) لم يذكر ابن التلمساني متن المسألة التاسعة والعاشرة. وقد نقلتها ليقف القارئ عليهما.

أن هذه الأرواح كالولد لروح من تلك الأرواح، وذلك المَلَك هو الذي يتولى صلاح أحوال تلك النفوس تارة بالمناجاة وتارة بالإلهامات وتارة بطريق النفث فى الروع. وهذا إشارة إلى أن تلك العقول هي الملائكة، ولا معنى للنبوة إلا وصولها إلى غاية يتلقى عنها، وهم يزعمون أن ذلك مما يقدر الإنسان على اكتسابه.

فهذه المسائل الثلاث كُفْرٌ مَحْضٌ لا تقبل التأويل، وليت شعري أيّ حاجة إلى ذكرها مجردة بدون تنبيه على أنها مقالة فاسدة ومجانبة لمذهب «**أهل الحق**»؟!.

وقد تقدم إبطال الإيجاب، وأوضحنا أنّ الله تعالى فاعل بالاختيار، وبيّنا أنّ النبوّة ترجع إلى اصطفاء الله تعالى لعبْدٍ بأن يوحي إليه كلامه، وسنقيم الدلالة على إثبات المعاد الجسمانى إن شاء الله تعالى، فلا يبقى لهذه المقالات أصل، والله الموفق للصواب.



الباب التّاسع

في أحوال القيامة

البَابُ التَّاسِعُ
في أحْـــوَالِ القِـيَامَةِ

قوله: (البَابُ التَّاسِعُ: في أحْوَالِ القِيَامَةِ. وَفيهِ مَسَائِل.

المَسْأَلَةُ الأُولَى:

إعَادَةُ المَعْدُومِ عِنْدَنَا جَائِزَةٌ، خِلافاً لجُمْهُورِ الفَلاسِفَةِ والكَرَّامِيَّةِ وطَائِفَةٍ مِنَ المُعْتَزِلَةِ).

البحث في هذه المسألة يتعلق بطرفين:

ـ **الأول**: الجواز.

ـ **الثاني**: الوقوع.

ومذهب «**الأشعرية**» أنّ كل ممكن حادِثٌ، على ما سبق بيانه. وإذا عُدِم وفَنِيَ فالله تعالى قادر على إعادته، جوهراً كان أو عَرَضاً. وقد تكون إعادة الأشياء بإيجاد جواهرها وأوصافها بعد عدمها، وقد تكون بجمع تبدُّدِها كما في قصة الخليل عليه السلام.

وذهبت شرذمة من «**المتكلمين**» إلى أنّ الأعراض لا تعاد، بناء على أن المعاد معادٌ بمعنًى. قالوا: «فلو أعيدت المعاني لزم قيامُ المعنى بالمعنى». وهذا باطل فإن الإعادة ليست من الأحكام المعلَّلة، فإنها عبارة عن نشأة ثانية. فالصحيح إذًا جوازُ إعادة الأعراض كلها.

نعم، اختلف أصحابنا هل تصح إعادة الأعراض في غير محلِّها، أو تتقيَّد إعادتها

بمحلِّها؟ وهذا الخلاف بناء على أنّ اختصاصها بالمحل المعين من صفة نفس المعنى أو بالفاعل. وميل المحققين إلى أنه بالفاعل المختار، فتصح إعادتها في محلها وفي غيره.

وذهبت «**الفلاسفة**» إلى استحالة الإعادة مطلقاً. ووافقهم علي ذلك من «**المعتزلة**» «**أبو الحسين البصري**» و«**محمود الخوارزمي**»[(١)].

وأنكرت «**الصابئة**» الحَشْرَ والنَّشْر، وقالوا بالتناسخ، وحملوا الإعادة على تكرير العود.

وذهبت «**الكرامية**» إلى تجويز الإعادة، وفسّروها بما يرجع إلى إنكارها، فإنهم قالوا: الجواهر لا تُعدَم، لكنّها تتبدد، والرب تعالى يجمع الأجسام ويؤلفها ويعيدها على مثل هيئتها الأولى، ولا يعيد عين الأعراض، بل مثلها.

وأمّا جماهير «**المعتزلة**» فقد اتفقوا على جواز إعادة الجواهر، إلا أنهم قائلون إن المعدوم شيء، وإذا عدمت لم تبطل ماهيتها، وإنما يبطل وجودُها. وقد أقمنا الدليل على أنّ المعدوم ليس بشيء. وأمّا الأعراض فقسموها إلى ما يبقى وما لا يبقي. قالوا: وما لا يبقي لا يعاد لأنه لو جازت إعادتها لجاز بقاؤها لأنها توجد أكثر من زمان واحد. وهذا غلط، فإنّ الوجودين إذا تخلَّلهُما زمان عُدِمَ لم يبق ذلك الموجود ولم يستمر.

وإن تمسكوا بوجوب اختصاص ما لا يبقى من الأعراض بوقت معين، وقالوا: لا تصح إعادتها لذلك في وقت أخر. قلنا: نسبتها إلى الزمان كنسبة ما يبقي من الأعراض إلى الزمان، وقد جوّزتم إعادتها.

وحكي عن «**البلخي**» أنه جوَّزَ إعادتها، وهو شاذٌّ على أصولهم.

---

(١) هو محمد بن موسى، أبو عبد الله، الخوارزمي: رياضي فلكي مؤرخ، كان قيما على خزانة المأمون، ترجم كثيرا من الكتب اليونانية توفي بعد سنة ٢٣٢هـ. انظر الأعلام (٦: ١٨٣).

وأمّا ما يبقي من الأعراض فما كان منها مقدوراً للعبد لم تصح إعادته ألبتة، وقدرة العبد عندهم لا تصلح للإعادة بحال وإن كانت مخترِعة، قالوا: لأنه إن أعاده بالقدرة الأولى لزم تعلق قدرته بالأمثال، وهو محال عندهم، وإن أعاده بغيرها كان كمقدور بين قادرين. قالوا: «ولا يصح أن يعيده الله تعالى وإلا أدى إلى مقدور بين قادرين أيضاً». وهو باطل، فإنه بناء على أن قدرة العبد مؤثرة في الإيجاد، وقد أبطلناه.

وأمّا ما يبقي من الأعراض وهو مقدور الله تعالى فتصِح إعادته، كما قالوا في الجواهر أن المعدوم شيء، وأنها إذا عدمت لم تبطل ماهيتها، وإنما زال وجودها، والله تعالى يعيده.

وأنفرد «**الجبائي**» بمذهب شنيع فقال: كل مقدور لله تعالى من جنسه مقدور للبشر فلا تصح من الله تعالى إعادته وإن وُجِد بقدرة الله تعالى ابتداءً. وخالفه كافة «**المعتزلة**»، وقطعوا بجواز إعادة كل باق تفرد الله تعالي بإيجاده ابتداءً ثم عُدم.

وحاصل مذهب «**المعتزلة**» أنّ مقدور العبد لا تصح إعادته، باقياً كان أو غير باق، وكذلك غير الباقي من مقدور الله تعالى.

قوله: (**لَنَا: أَنَّ تِلْكَ المَاهِيَّةَ كَانَتْ قَابِلَةً لِلْوُجُودِ، وذَلِكَ القَبُولُ مِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ، فَوَجَبَ أَنْ يَبْقَى ذَلِكَ القَبُولُ بِبَقَاءِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ**).

اعلم أن قوله: «الإمكان يبقى ببقاء تلك الماهية» عبارة فاسدة، فإن مقتضاه أن لا يبقى حال عدمها، ونحن نحكم بإمكانها قبل وجودها وحال وجودها وحال عدمها بعد وجودها.

وقد احتج الأصحاب على جواز الإعادة من المعقول بما أرشدنا إليه المنقول، وهو قوله تعالى: ﴿**كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ**﴾ [الأعراف: ٢٩]، شبَّه النشأة الثانية بالنشأة الأولى، فإنّ كِلْتَا النشأتين إيجادٌ واختراعٌ، ولا فرق سوى الزمان، وذلك لا يغير حقيقة الشيء، فإنه

عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد، وصحة الإعادة لا تستدعي إلا أمرين:

ـ **أحدهما**: إمكان المعاد في نفسه، وإمكان الممكنات لنفسها أو لازم نفسها وإلا لزم التسلسل، وما كان للنفس أو للازمها لا يفارقها، فالإمكان ثابت لها.

ـ **الأمر الثاني**: عموم العلم الأزلي والقدرة والإرادة، وقد سبق الدليل على جميع ذلك.

وقد أشار تعالى إلى جميع ذلك في قوله عزّ وجل: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨ - ٧٩] إلى آخر السورة، اشتمل ذلك على الإرشاد إلى وجه الاستدلال على صحتها لقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٩]، ثم أرشد إلى الجواب عن شُبَه المنكِرين، ومن شُبَهِهم استبعادُ جَمْعِ الأجزاء إلى بدن بعد اختلاطها بغيرها، كما قالوا: ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًاۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ ﴾ [ق: ٣]، وردَّها بأنه عالم بجميعها كما قال تعالى في هذه الآية: ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْۖ ﴾ [ق: ٤]، وأرشد بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [يس: ٨١] إلى علمه وقدرته على جَمْعِها.

ومِن شُبَهِهم أنها إذا صارت تراباً فقد تغير طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة، فرَدَّ هذا الاستبعاد بقوله عزّ وجل: ﴿ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ [يس: ٨٠].

ومن شُبَهِهم أنّ المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والأرض، فرَدَّ ذلك عليهم بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [يس: ٨١].

والقواطع السمعية على وقوع الحَشْر والنَّشْر تتضمن الدلالة على الجواز أيضاً، وهو مما يصح إثباته بالعقل والشرع، وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجْهٍ لا يقبل

التأويل، كقوله تعالى: ﴿ زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡ ﴾ [التغابن: ٧]. وكقوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ يَخۡرُجُونَ مِنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ سِرَاعٗا ﴾ [المعارج: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿ مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً أُخۡرَىٰ ﴾ [طه: ٥٥] إلى غير ذلك.

قوله: (**فَإِنْ قَالُوا: إِنَّ الشَّخْصَ لَمَّا عُدِمَ امْتَنَعَ أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ حَالَ عَدَمِهِ بِشَيْءٍ مِنَ الأَحْكَامِ، فَامْتَنَعَ الحُكْمُ عَلَيْهِ بِهَذِهِ القَابِلِيَّةِ**).

يعني إذا عُدِمَ لم تَبْق له هُوِيَّة، والحكم بالجواز يستدعي محلاً يحكم به عليه.

قوله: (**فَنَقُولُ: إِنَّ الحُكْمَ بِامْتِنَاعِ الحُكْمِ عَلَيْهِ حُكْمٌ عَلَيْهِ بِهَذَا الامْتِنَاعِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ حَالَ عَدَمِهِ قَابِلاً لِهَذَا الحُكْمِ لَكَانَ هَذَا الحُكْمُ بَاطِلاً، وإِنْ كَانَ قَابِلاً سَقَطَ السُّؤَالُ**).

يمكن أن يفرق بين الحكم بالإمكان والحكم بالاستحالة بأن الإمكان حكم إثباتي لا يقوم بنفسه، ويستدعي محلاً ثابتاً، وأنتم لم تقولوا بشيئيه المعدوم.

والجواب: لا نسلِّمُ أنّ الإمكان حُكْمٌ ثبوتيٌّ. سلَّمْناه، لكن سَبْقُه على الماهية سَبْقٌ بالذات، كسبق سائر أجزاء الماهية عليها، فلا يستدعي محلاً زائداً.

والتحقيقُ أنّ الحكم على الشيء لا يستدعي سوى تقرُّره في العلم وتميُّزه عن غيره، أمّا تمييزه في الخارج فليس؛ وإلا امتنع الحكم على معلوم ما بأنه مستحيل.

ومِن شُبَهِ منكري إعادة المعدوم أنه لو أعيد، مع جواز إبداع مثله في وقت إعادته، لما تميز المُعاد عن المُنشإ، وكل غيرين يجب تمايزهما.

والجواب: إنّه متميِّزٌ كما يتميز وجود أحد المثلين عن الآخر في وقت واحد. أو نقول: يتميزان بالحد. والمعاد: هو الذي كان له وجود قبل هذا الوجود. والمبدَع: هو الذي لم يكن له وجود قبل هذا الوجود.

شُبهَة ثانية: قالوا: لو أعيد لأعيد مضافاً إلى وقته الأول، فيكون مبتدأً من حيث إنه معاد، وهو متناقض.

والجواب: إن نسبته إلى وقت وجوده نسبة عارضة ليست لذاته ولا للازم ذاته، وإلّا لزم أن يكون الباقي غير الموجود، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

الأَجْسَامُ قَابِلَةٌ لِلْعَدَمِ؛ لِأَنَّا دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّهَا مُحْدَثَةٌ، والمُحْدَثُ: مَا يَصِحُّ العَدَمُ عَلَيْهِ، وتِلْكَ الصِّحَّةُ مِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ؛ وإِلّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ فِي صِحَّةِ تِلْكَ الصِّحَّةِ، فَوَجَبَ بَقَاءُ تِلْكَ الصِّحَّةِ بِبَقَاءِ المَاهِيَّةِ، فَثَبَتَ أَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلْعَدَمِ).

مذهب «**أهل الحق**» أن كل ما سوى الله تعالى فإنه يجوز عليه الفناء.

وزعمت «**الفلاسفة**» أنّ الأرواح البشرية غير قابلة للعدم وإن كانت محدَثة، وقضوا بأنّ العقول الفلَكية والنفوس الملَكية ـ التي زعموا وجودها ـ والأجرام الفكلية والهيولي غير قابلة للعدم.

ولنا أن ما سوى الله تعالى ممكن لذاته، والخصم يساعد على ذلك، وكل ممكن قابل للوجود والعدم، وإمكانه لذاته أو للازم ذاته وإلا لزم التسلسل في صحة تلك الصحة، وما كان للذات أو للازم لا يفارق.

ولا يقال: إنا نسلِّم إمكان العدم لها من حيث ذاتها، لكن امتناع العدم عليها لامتناع العدم على موجِبها.

لأنا نقول: هذا مبنيٌّ على أن موجد العالَم موجِبٌ لذاته، وقد أثبتنا أنه فاعل بالاختيار. وما تمسكوا به من الشُّبَه في قدم الزمان والهيولى والأجسام سبق الكلام عليه في مسألة حَدَث العالم.

فإن قالوا: لو عدمت الأجسام فلا يخلو إما أن تعدم بطريان ضدٍّ، أو فقدان شرط، أو بالفاعل المختار، ووجه الحصر الاتفاق على أن ما عدا ذلك لا يكون مُعدِمًا، ولا يجوز العدم بالضد لأنّ المضادة حاصلة من الجانبين، فليس إعدام الطارئ للباقي بأولى من اندفاع الطارئ بالموجود الباقي، ولا لعدم شرط لأن ذلك الشرط لابد أن يكون باقيًا وإلا لكان المشروط حاصلاً بدون الشرط، وإذا كان باقياً كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم

المشروط، فيفضي إلى التسلسل أو الدور، ولا بالفاعل المختار لأن القدرة صفة مؤثرة، والعدم نفي محض، وهو لا شيء، ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئاً.

قلنا: ساعدتمونا على عدم كثير من الصور والأعراض في عالَم الكون والفساد، وكل ما ذكرتموه لازم لكم في عدمها، وجوابكم جوابنا.

وقد زعمت «**المعتزلة**» أنّ العدم في الأعراض التي يصح بقاؤها يكون بالضد، وأن الجواهر إنما تعدم بضدٍّ وهو الفناء. قالوا: وهو معنى قائم بنفسه مضاد لجميع الجواهر. وساقهم ذلك إلى أنه لا يصح عدم بعض الجواهر دون بعض لاستواء نسبة الفناء إلى جميعها. والقول بوجود معنًى قائم بنفسه قَلْبٌ لأجناس المعاني. ورُدَّ عليهم أيضاً بالاتفاق على أن العرش لا يُعدَم ـ لورود الشرع بذلك ـ مع أنه من الجواهر.

وتردد «**القاضي**» في صحة إضافة العدم الطارئ إلى الفاعل المختار، فقال مرة: لا يمتنع. وأُلْزِمَ العدمَ السابق، وفَرَّقَ بأنّ العدم السابق مستمر من الأزل، والباقي غني عن المؤثر، بخلاف الطارئ، والموجِب للافتقار إلى المؤثِّر رجحان الممكن، وجوداً كان أو عدماً.

وصار أكثر «**المتكلمين**» إلى أنّ الجواهر إنما تعدم لفَقْدِ شرط. واختلفوا في ذلك الشرط، فمنهم من زعم أن الباقي باق ببقاء، فقال: شرط استمرارها خَلْقُ البقاء فيها، فإذا أراد الله تعالى عدمها قطع عنها البقاء. ومنهم من قال: إنما تبقي بخَلْقِ الأعراض، فإذا أراد الله تعالى عدمها قَطَعَ الأعراض عنها، وهو اختيار «**الإمام**».

لا يقال: فعدم الأعراض إن كان لفقدان شرط فذلك الشرط إن كان هو الجوهر دار، وإن كان عرضاً آخر تسلسل.

لأنا نقول: قد عُلِمَ من أصول الأشعرية أنّ الأعراض لا تقبل البقاء، فهي واجبة العدم في الزمن الثاني من وجودها، فلا تحتاج إلى زائد يضاف عدمها إليه، والله أعلم.

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

القَوْلُ بِحَشْرِ الأَجْسَادِ حَقٌّ. والدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ عَوْدَ ذَلِكَ فِي نَفْسِهِ مُمْكِنٌ، واللهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ، وعَالِمٌ بِجَمِيعِ المَعْلُومَاتِ، فَكَانَ القَوْلُ بِالحَشْرِ مُمْكِناً. فَهَذِهِ مُقَدِّمَاتٌ ثَلاثٌ.

المُقَدِّمَةُ الأُولَى قَوْلُنَا: إِنَّ عَوْدَ البَدَنِ مُمْكِنٌ. والدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ إِعَادَةَ المَعْدُومِ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُمْكِنَةً أَوْ لا تَكُونُ مُمْكِنَةً، فَإِنْ كَانَتْ مُمْكِنَةً فَالمَقْصُودُ حَاصِلٌ، وإِنْ لَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً فَنَقُولُ: الدَّلِيلُ العَقْلِيُّ دَلَّ عَلَى أَنَّ الأَجْسَامَ تَقْبَلُ العَدَمَ).

يعني بما قرره في المسألة التي قبلها.

قال: (وَلَمْ يَدُلَّ عَلَى أَنَّهَا تُعْدَمُ لا مَحَالَةَ، فَلَمَّا ثَبَتَ بِالدَّلِيلِ المُتَوَاتِرِ مِنْ دِينِ الأَنْبِيَاءِ - عليهم السلام - أَنَّ القَوْلَ بِحَشْرِ الأَجْسَادِ حَقٌّ، وثَبَتَ أَنَّ الأَجْسَامَ لَوْ عُدِمَتْ لَامْتَنَعَ إِعَادَتُهَا، كَانَ ذَلِكَ دَلِيلاً قَاطِعاً عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لا يُعْدِمُ هَذِهِ الأَجْسَامَ، بَلْ يُبْقِيهَا بِأَعْيَانِهَا، وإِذَا كَانَتْ بَاقِيَةً بِأَعْيَانِهَا، وهِيَ قَابِلَةٌ لِلْحَيَاةِ والعَقْلِ والقُدْرَةِ، فَحِينَئِذٍ صَحَّ أَنَّ عَوْدَ البَدَنِ بِعَيْنِهِ مُمْكِنٌ).

حاصل ما يقوله أن إعادة المعدوم إمّا أن تكون بإيجاد الجواهر بعد إعدامها، أو بضمِّها وجَمْعِها بعد تبديدها، وكلا التقديرين ممكن، والله تعالى قادر على كل ممكن.

قوله: (وَأَمَّا المُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ، وهِيَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى كُلِّ المُمْكِنَاتِ، فَقَدْ دَلَّلْنَا عَلَى صِحَّتِهَا).

يعني فيما تقدم.

قوله: (وَأَمَّا المُقَدِّمَةُ الثَّالِثَةُ، وهِيَ قَوْلُنَا: إِنَّ اللهَ تَعَالَى عَالِمٌ بِجَمِيعِ الجُزْئِيَّاتِ، فَالفَائِدَةُ فِيهَا أَنْ يَكُونَ اللهُ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى تَمْيِيزِ أَجْزَاءِ بَدَنِ هَذَا الإِنْسَانِ عَنْ أَجْزَاءِ بَدَنِ ذَلِكَ الإِنْسَانِ الآخَرِ.

وَإِذَا ثَبَتَتْ هَذِهِ الْمُقَدِّمَاتُ الثَّلاثَة فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ حَشْرَ الإِنْسَانِ مُمْكِنٌ.

وَإِذَا ثَبَتَ الإِمْكَانُ فَنَقُولُ: الأَنْبِيَاءُ ـ صَلَوَاتُ الله عَلَيْهِمْ وسَلامُهُ ـ أَخْبَرُوا عَنْ وُقُوعِهِ، والصَّادِقُ إِذَا أَخْبَرَ عَنْ وُقُوعِ شَيْءٍ مُمْكِنِ الوُقُوعِ وجَبَ القَطْعُ بِصِحَّتِهِ، فَوَجَبَ القَطْعُ بِصِحَّةِ الحَشْرِ والنَّشْرِ).

هذا واضح. وقد تقدم ذكر بعض الآي الدالة عليه، وهي كثيرة في الكتاب العزيز.

قوله: (**وَاحْتَجُّوا عَلَى الإِنْكَارِ بِأَنْ قَالُوا: إِذَا قُتِلَ إِنْسَانٌ فَاغْتَذَى بِهِ إِنْسَانٌ آخر**).

يعني: ونبت منه بدن الثاني وصار جزءًا من أجزائه.

قال: (**فَتِلْكَ الأَجْزَاءُ إِنْ رُدَّتْ إِلَى بَدَنِ هَذَا فَقَدْ ضَاعَ ذَلِكَ، وبِالعَكْسِ، وعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ يَبْطُلُ هَذَا القَوْلُ بِالحَشْرِ**).

يعني إعادته.

قوله: (**وَالجَوَابُ عَنْهُ: أَمَّا عَلَى قَوْلِنَا: إِنَّ الإِنْسَانَ جَوْهَرٌ نُورَانِيٌّ مُشْرِقٌ في دَاخِلِ البَدَنِ، فَكُلُّ الإِشْكَالَاتِ زَائِلَةٌ**).

يعني أنّ البدن فضلة، والمعتبر في الإعادة غيره، أمّا البدن فهو كاللون لا تتعيّن إعادته.

قوله: (**وَأَمَّا عَلَى ظَاهِرِ قَوْلِ المُتَكَلِّمِينَ، فَهُوَ أَنَّ الإِنْسَانَ فيهِ أَجْزَاءٌ أَصْلِيَّةٌ وأَجْزَاءٌ فَضْلِيَّةٌ، والمُعتَبَر في إِعَادَتِهِ إِعَادَةُ تِلْكَ الأَجْزَاءِ الأَصْلِيَّةِ لِهَذَا الإِنْسَانِ، ثُمَّ الأَجْزَاءُ الأَصْلِيَّةُ لِهَذَا الإِنْسَانُ أَجْزَاءٌ فَاضِلَةٌ لِغَيْرِهِ، فَزَالَ السُّؤَالُ**).

يعني أنه تعاد الأصلية لصاحبها، والفاضلة لا يتعيّن إعادتها، وهي التي تتحلل بالفَرْقِ، فزال هذا السّؤال.

قال: (**وَالمَذْهَبُ الَّذِي اخْتَرْنَاهُ أَقْرَبُ مِنْ هَذَا، واللهُ عزّ وجل أَعْلَمُ**).

تتمة:

قال «**الفخر**»: «لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعدم الأشياء ثم يعيدها». يعني: فلا يتعيّن أن تكون الإعادة هذا الوجه، وإن كان جائزاً بما ذكره من الدليل.

قال: واحتج القاطعون بذلك بآيات:

ـ **إحداها**: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، والهلاك هو الفناء.

ـ **وثانيها**: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، إنما كان أولاً لأنه كان موجوداً قبل وجود كل شيء، فكذلك يكون أخراً إذا كان موجوداً بعد فناء كل شيء.

ـ **وثالثها**: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، بيَّنَ أن الإعادة كالابتداء، وقد كان الابتداء عن العدم، فوجب أن تكون الإعادة أيضاً عن العدم.

والجواب عن الأول: لا نسلِّمُ أنّ الهلاك هو الفناء، بل هو الذي خرج عن حدِّ الانتفاع به، والأجسام بعد تفرُّقِها تصير كذلك. يَرِدُ عليه أنه لا يمتنع الانتفاع بها بعد ذلك في الاعتبار والاستدلال.

وعن الثاني: لم لا يجوز أن يقال: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] لا بحسب الزمان؟!

وعن الثالث: أن تشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي مشابهته له من كل وجه. والله أعلم.



قوله: (**المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:**

القَوْلُ بِالثَّوَابِ وعَذَابِ القَبْرِ حَقٌّ؛ لِأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الإِنْسَانَ جَوْهَرٌ لَطِيفٌ نُورَانِيٌّ يُشَابِكُ هَذَا البَدَنَ، فَعِنْدَ خَرَابِ هَذَا البَدَنِ فَإِنْ كَانَ كَامِلاً في قُوَّتَي العَمَلِ والعِلْمِ كَانَ في الغِبْطَةِ والسَّعَادَةِ، وإِنْ كَانَ نَاقِصاً فيهِمَا كَانَ في البَلاءِ والعَذَابِ.

ثُمَّ إِنَّ القُرْآنَ الكَرِيمَ يَدُلُّ عَلَيْهِ؛ أَمَّا في حَقِّ السُّعَدَاءِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٩ - ١٧٠]. **وأَمَّا في حَقِّ الأَشْقِيَاءِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] **وقَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]).

قال «**إمام الحرمين**»: «الذي صار إليه «**أهل الحق**» إثبات ذلك، فإنه من مجوَّزات العقول، والله تعالى مقتدر على إحياء الموتى وأمر الملَكين بسؤال الميت عن ربه ورسوله، وكل ما جوَّزه العقلُ وشهد به السمعُ لزم الحكمُ بقبوله».

وقد وردت آيٌ وأخبارٌ بذلك كما ذكر المصنف. ووجه الدلالة من قوله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] من وجهتين:

ـ **الأول**: أن عذاب النار دائم لا انقطاع له، والآية دلت على أنَّ ذلك غدوًّا وعشيّا.

ـ **الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، فميز عذاب الساعة وفصله عن ذلك العذاب.

ووردت أخبار بالغة حدَّ الاستفاضة باستعاذته ﷺ من عذاب القبر، وقال ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار»(١) ثم لم يزل ذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع.

---

(١) أخرجه الترمذي في صفة القيامة.

وقد نقل عن «**ضرار**»[١] و«**بشر المريسي**»[٢] وجماعة من «**المعتزلة**» إنكار عذاب القبر والمسائلة ورَدّ الأرواح إلى الأجساد، وقالوا: من مات فهو ميت في قبره إلى يوم القيامة.

وزعم «**أبو الهذيل**» من «**المعتزلة**» أنّ من خرج من الدنيا علي غير سِمَة الإيمان فإنه يُعذَّب بين النفختين، ويسأل إذ ذلك.

وأثبت «**البلخي**» و«**الجبائي**» وابنه عذاب القبر للكفار والفاسقين، دون المؤمنين، وأنكروا تسمية الملَكين بمنكَر ونكير، قالوا: لأنهما ملَكان كريمان، وقد ورد الشرع بتسميتهما بذلك، فهما لقبان.

وقال: «**صالح قبة**» من «**المعتزلة**»: عذاب القبر جائز، ويجري على المؤمنين من غير ردِّ الأرواح إلى أجسادها. وقال: إن الميت يجوز أن يحس ويألم. وهو خلاف الضرورة.

وقالت طائفة من «**الكرامية**» و«**المعتزلة**»: إن الله تعالى يعذب الموتى في قبورهم، ويُحدِث فيهم الألم وهم لا يشعرون إذ ذاك، فإذا أحيوا وجدوا تلك الآلام، وسبيل المعذبين من الموتى كسبيل السكران إذا ضرب، فإذا عاد إليه حِسُّه وجَد ألَم الضرب المتقدِّم. ويضعِّف ذلك عليهم الألم يوم القيامة. ومنع أصحابنا أن السكران لا يتألم. قالوا: بل يتألم، وإنما منعه من الأنين والتأوّه حاله.

واعلم أنه لا مانع في العقل من رد الحياة إلى بعض أجزائه، ويجعل له من العقل

---

(١) هو: ضرار بن عمرو الغطفاني (ت ١٩٠ هـ) من كبار المعتزلة ، شهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحى فأفتى بضرب عنقه. صنف نحو ثلاثين كتاباً فى الرد على بعض فرق المعتزلة والخوارج . انظر الملل والنحل للشهرستاني (١: ٩٠).

(٢) هو: بشر بن غياث بن عبد الرحمن المريسى (ت ٢١٨هـ) متكلم فيلسوف معتزلي، يُرمى بالزندقة، وهو رأس المريسية القائلة بالإرجاء توفى ببغداد فى خلافة الرشيد. من مؤلفاته: الإرجاء، الاستطاعة، الوعيد، الرد على الخوارج. انظر الأعلام (٢: ٥٥).

والفهم ما يفهم به ويجيب ويدركه الملَكان منه، وإن لم نسمع نحن كلامه، وكذلك كلام من يسلم عليه. كل ذلك جائز، فإذا ورد السمع به وجب اعتقاد ظاهره، ولا حاجة إلى تكلّف تأويله، والله على كل شيء قدير.

قالوا: وليس في إحياء الأطفال خبر مقطوع به، وظاهر الخبر يدل على التعميم، إلا أنه لابد في ذلك من تكميل فهمهم ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم. وكذلك المعصومون من الذنوب، ويكون تعريفاً لسعادتهم.

وقيل في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] إن إحدى الحياتين حياة القبر.

وأورد عليه أن ذلك يلزم منه أن تكون الحياة ثلاثا. وأجيب بأن نفي الثالثة إنما يكون بطريق المفهوم. وهي دلالة ضعيفة. ويحتمل أن يقال: إنما خص الحياتين بالذكر لأنهما اللتان أنكروهما بعد الموت، أمّا الحياة الأولي فمحسوسة، فلذلك قالوا: ﴿فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ [غافر: ١١].

فإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]. قلنا: المنفي أن يذوقوا في الجنة غصص الموت الملازمة للموتة الأولى، ولا يلزم من ذلك نفي الموتة الثانية في القبر إذا لم تصحبها آلام وغصص.

فإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢]، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [النمل: ٨٠]. قلنا: المراد بذلك ما لم يُحْيُوا، وإنما ضرب ذلك مثلاً في انصراف الجاحدين عن قبول دعوته ﷺ.

فإن قالوا: نحن نرى من ندفنه على حاله، ونعلم بالضرورة كونه ميتاً. قال «**الإمام**»: هذا يؤذن من قائله بعدم طمأنينته إلى الإيمان، وهو بمثابة استبعاد الكفرة حشر العظام البالية وتأليف الأجزاء المتفرقة في أجواف السباع وحواصل الطيور وأقاصي

التخوم. ومن سلَّم اختصاص الرسول برؤية الملَك دون القوم، وتعاقب الملائكة فينا، وقوله تعالى في إبليس وجنوده: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، وجب عليه التصديق بذلك.

كيف والنائم يدرك أحوالاً من السرور والغموم والآلآم من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه؟! والبرزخ أوّل منزلة من منازل الآخرة، وفيها تتغير العادات، والله تعالى يجعلنا ممن آمن به وملائكته وكتبه ورسله.



قوله: (المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:

الجَنَّةُ والنَّارُ مَخْلُوقَتَانِ. أَمَّا الجَنَّةُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي صِفَتِهَا: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وأَمَّا النَّارُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي صِفَتِهَا: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]).

قلت: ومما احتج به أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣ - ١٥] أي أن النبي ﷺ رأى جبريل بالصورة التي خلقه الله تعالى عليها ابتداءً. وقد تواترت الأخبار في قصة آدم عليه السلام وسكناه الجنة وإهباطه منها.

وقد أنكر جماعة من «المعتزلة» خلقهما، وزعموا أنه لا فائدة فيه قبل الثواب والعقاب، وحملوا الجنة في قصة آدم على بستان من بساتين الأرض. وهذا تلاعب بالدين. وأفعال الله تعالى لا تتوقف على الأغراض، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. ولو تنزَّلْنا ووَقفْنَا فِعْلَهُ على طلب الفائدة فما المانع من اشتمال خلقهما على فائدة عجزت عقولنا عن الوقوف عليها؟! أو نقول: ما المانع أن يكون في إعدادهما لطف في الإيمان بإكمال تحقيق الوعد والوعيد على أصولهم؟!.

قوله: (وَاحْتَجُّوا عَلَى أَنَّهُمَا غَيْرُ مَخْلُوقَتَيْنِ بِأَنَّهُمَا لَوْ كَانَتَا مَخْلُوقَتَيْنِ وجَبَ أَنْ لا يَنْقَطِعَ نَعِيمُ الجَنَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥]، وقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وبِأَنَّهُمَا لَوْ كَانَتَا مَوْجُودَتَيْنِ لَوَجَبَ عَدَمُهُمَا يَوْمَ القِيَامَةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨])

وأجاب عن الآية الأولى فقال:

(قُلْنَا: نَحْمِلُ قَوْلَهُ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥] عَلَى مَا يَحْصُلُ بَعْدَ دُخُولِ الجَنَّةِ).

وأولى من هذا ما ذكره بعض المفسرين أن المراد بالأكل ههنا المأكول، كما قال تعالى: ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: ٢٥]، ثم نقول: قد ورَد في الأخبار أن أرواح الشهداء تتمتع بثمار الجنة ورياحينها، وهذه فائدة، وكذلك أرواح الكفار بالنسبة إلى النار.

وأجاب عن قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] بأنه عام خُصَّ، يعني كما أن العرش ليس بهالك.

ومما تمسكوا به قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، فدل على أن الجنة إنما تكون بعد تخريب السموات والأرض.

قلنا: المعنيُّ: كعَرْض السموات والأرض، لا أنها في محلها. وقد صح في الآثار أن الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة، ويشهد له قوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ١٤] والسدرة فوق السماء السابعة. وسميت بالمنتهى لأن أوهام الخلق تنتهي إليها ولا تتعداها، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

يَجِبُ الإِيمَانُ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى يُخَرِّبُ السَّمَوَاتِ والأرض. والدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الأَجْسَامَ كُلَّهَا مُتَمَاثِلَةٌ، فَكُلُّ مَا يَصِحُّ عَلَى بَعْضِهَا يَصِحُّ عَلَى البَوَاقِي، وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَخْرِيبَهَا وتَغْيِيرَ صِفَاتِهَا مُمْكِنٌ، والسَّمْعُ وارِدٌ بِهِ، فَيَجِبُ الإِقْرَارُ بِهِ).

يعني بالسمع قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وكقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: ١]، و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١]، و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١] وغير ذلك.

وقد بنى هذه الحجة على تماثل الأجسام، وفي إثباته عُسْر. والأولى أن يقال: كل واحد من هذه الأفلاك إمّا أن يكون بسيطاً أو مركباً من البسائط، وكل ما كان بسيطاً فإنّ كل واحد من جانبيه مساوٍ للآخر في تمام الماهية، إذ لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركباً، هذا خلف. وإذا كان مساويًا له فكل ما صح على أحد الجانبين صح على الآخر، فكما صح أنّ فلك القمر يماس بمُقَعَّره النار وبمُحدَودبِه كرة عطارد، وجب أن يكون عكسه ممكناً، ومتى كان ممكناً كان الخرق والالتئام جائزين على الأفلاك.

وزعمت «**الفلاسفة**» أن الأجسام تنقسم إلى بسيط: وهو الذي يشارك كل واحد من أجزائه كلها في تمام الماهية، وإلى مركب: وهو الذي لا يكون كذلك. والبسيط ينقسم إلى فلكي وعنصري. فأما الأجسام الفلكية فزعموا أنها لا تقبل الخرق والالتئام، وأنها لا خفيفة ولا ثقيلة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة. وأما العنصرية فزعموا أن الأرض محفوفة بالماء، والماء بالهواء، والهواء بالنار، وأنها كرات ينطبق بعضها على بعض إلا الماء. وزعموا أن الحركة مسخِّنة، فالجِرْم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار، والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرد

والكثافة وهو الأرض، والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تالياً لها في اللطافة، والذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة وهو الماء.

ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكَوْنِ والفَسَاد لأن النار عند انطفائها تنقلب هواءً، والهواء إذا برد صار ماءً، والماء ينقلب أرضاً كما يقوله أصحاب الإكسير. وأما المركبات فزعموا أن العناصر إذا اختلطت انكسرت صورة كيفية كل واحد منها بصورة كيفية الآخر، فتحصل كيفية متوسطة. و«**المتكلمون**» منعوا ذلك لما يلزم منه من كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا في حال واحدة.

واحتجوا على أن الأجسام الفلكية لا تقبل الخرق والالتئام بأنّ ذلك لا يحصل إلا بالحركة المستقيمة، والحركة المستقيمة على أجزائها ممتنعة، فيجب القول بامتناع الخرق والالتئام عليها. أما أن الحركة المستقيمة عليها محال فإن الحركة المستقيمة هي الانتقال من جهة إلى جهة، قالوا: ومحدد الجهات لا يكون إلا بالمركز والمحيط لأن الجهة أمر وجودي. والدليل عليه أنها مقصد المتحرك، ومقصد المتحرك لا يكون نفيًا محضًا وإلا لما تميز عن غيره، فتعين أنه أمر وجودي.

قالوا: ولأن الجهة متعلق الإشارة، والنفي لا يكون متعلق الإشارة، فهي موجودة، فإذاً ثبت أن الجهة أمر وجودي. قالوا: فهي غير منقسمة وإلا لكان المتحرك إذا وصل إلى أحد نصفيها ـ وهو متحرك ـ فإما أن يقال: إنه الآن متحرك عن الجهة، فتكون الجهة ذلك الحد لا ما وراءه، أو إليها فحينئذ لا يكون الحدّ من الجهة، بل الجهة ما وراءه، فثبت أن الجهة غير منقسمة.

قالوا: والدليل على أنّ ذلك المحدود لا بد وأن يكون أكثريّا لأنه لا يخلو إما أن يكون واحدًا أو أكثر، والثاني محال لأن أحدهما إمّا أن يكون محيطاً بالآخر أوْ لا، فإن كان محيطاً كان ذلك المحيط كائنًا في ذلك لأنه يحدد الأسفل بمركزه والفوق بمحيطه، فلا

يكون للمحاط به أثر لأنه يكون تحصيلاً للحاصل، فيتعين أن يكون واحدًا على هذا التقدير، وإن لم يكن أحدهما محيطاً بالآخر، بل كان كل واحد مباينًا بوضعه عن الآخر، فهو محال أيضاً لأن اختصاص أحدهما بمقدار معيَّن من القرب أو البعد من الآخر دون ما هو أقل منه أو أكثر لابد أن يكون لامتياز ذلك الحيز عن سائر الأحياز بخاصية، ويعود الكلام في سبب ذلك من رأس البحث، فتعيَّن أن يكون المحدّد واحداً. فإما أن يكون ذلك لكونه جسمًا واحدًا كيف كان، وهو محال لأن الجسم الواحد من حيث إنه جسم واحد لا يحدّد إلا جهة واحدة وهي القرب منه أو البعد، فلا يتحدد. وإما أن يتحدد باعتبار كونه مقتضيًا حالين متقابلين، وذلك بأن يعتبر منه كونه محيطًا حتى يحصل بسببه جهتان: إحداهما جهة الفوق وذلك بسبب غاية القرب، والتحت وذلك بسبب غاية البعد منه.

فثبت أن محدّد الجهات إنما تكون بالمركز والمحيط لأنه إذا تقرر أن الفلك كذلك امتنع عليه الحركة المستقيمة وإلا لكانت الجهتان ـ أعني ما تحرك عنه وإليه ـ حاصلتين لَهُ لا بِهِ، هذا خُلْفٌ.

فثبت امتناع الحركة المستقيمة عليه، وامتنع الخرق والالتئام، ولزم أن لا يكون ثقيلاً لأن الثقيل هو الذي يتحرك إلى الوسط بالحركة المستقيمة، ولا خفيفاً لأن الخفيف هو الذي يتحرك بحركته المستقيمة عن الوسط إلى جهة فوق، وذلك على الفلك محال.

والاعتراض على هذه المقدمات من حيث التفصيل يطول ههنا، وهي مبنية علي التعليل والإيجاب الذاتي، وقد أبطلناه. قال «**الفخر**» في الجواب عن ذلك في «**الأربعين**»: هذا الكلام إن صح لا يتمشى إلا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهات، وهو الفلك الأقصى، فأما سائر الأفلاك فلا يجري فيها.

قال: والعجب أن «**الفلاسفة**» إنما عوَّلوا في امتناع الخرق والالتئام على الأفلاك

على هذا الدليل فقط، وهو لا ينتج إلا في الفلك الأقصى، فكيف اكتفي في الدعوى العامة بالدليل الخاص؟!

ثم أتبع القول في ذلك بأمر يوهم صحة البرهان في الفلك الأقصى، فقال: إن كثيراً من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا: إن في وقت قيام القيامة تتخرب الأفلاك وتتهدم الكواكب، إلا أنّ العرش لا يتخرب، والفلك الأقصى هو العرش عندهم، وإذا كان كذلك لم يلزم من قولنا: «العرش لا يتخرب» عدمُ خراب السموات والعناصر، فثبت أن ما ذكروه لو صح لم يتطرق الطعن إلى ما ورد في القرآن.

هكذا ذكر، والأولى في الجواب على التنزّل أن يقال: سلَّمنا امتناع الحركة المستقيمة عليه، وأنه لا يقبل التخريب بهذه الجهة، فما المانع من خرابه بعدم بعض أجزائه؟!والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

وَزْنُ الأعْمَالِ حَقٌّ.

وَيَكُونُ المُرَادُ مِنْهُ: وزْنُ صَحَائِفِ الأعْمَالِ، وأنَّ اللهَ تَعَالَى يُظْهِرُ الرُّجْحَانَ في كَفَّةِ المِيزَانِ عَلَى وفْقِ مَقَادِيرِ أقْوَالِهِمْ وأفْعَالِهِمْ في الخَيْرِ والشَّرِّ).

اعلم أنه قد ورد الشرع بذلك، وهو جائز. أمّا ورود الشرع به فقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وكقوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۞ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم﴾ [الأعراف: ٨ – ٩]. ووجه الجواز فيه ما ذكره من وزن الصحف على الوجه الذي ذكر.

وأنكر معظم «**المعتزلة**» ذلك، وأوّلوا الوزن على اعتبار الحسنات والسيئات، وقالوا: وزن كل شيء على ما يليق به. وقال «**ابن المعتمر**» منهم: يجوز، ولا يقطع به سمعاً. وقال «**الجبائي**»: لا يبعد أن يخلق الله تعالى جواهر على أعداد الأعمال الصالحة وضدها، فيقع الوزن عليها. قيل: وما ذكره غير بعيد، إلا أنه ورد في الشرع أنه ﷺ سُئل عن ذلك فقال: «توزن الصحف».

تتمة:

قال بعض الأئمة: وظواهر ما ورد من الأخبار بوزن الأعمال يقتضي وزن أعمال المؤمنين الذين معهم طاعات وسيئات، فأمّا الكفار فلا طاعة لأحد منهم يوازن بها كفرهم وسيئاتهم، فيجب أن لا يكون لهم حساب ومسائلة وموازنة، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧].

قال: ويجب إذا ثبت هذا تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم﴾ [الأعراف: ٩] الآية على أنه لا بِرَّ لهم ولا طاعة، فعبر عن ذلك بخفة موازينهم.

وفيما ذَكَرَه بُعْدٌ.

قال: ويجب على هذا أن لو فُرِض من المؤمنين من لا سيئة له أن لا يكون ممن له صحيفتان، ولكن لا أحد من المكلَّفين - إلا اليسير منهم - يَسلَم من الإخلال ببعض حقوقه تعالى، إلا أن يَرِد سَمْعٌ كاستثناء الأنبياء - عليهم السلام - لكثرة طاعتهم وحصول الرضا عنهم والتعظيم في المعاد لأقدارهم.

قوله: (**وَكَذَلِكَ إِنْطَاقُ الجَوَارِحِ**).

يعني أنه جائز، وقد ورد الشرع به، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١].

قوله: (**لِأَنَّ البِنْيَةَ لَيْسَتْ شَرْطاً لِقَبُولِ الحَيَاةِ**).

يعني خلافاً لـ«**المعتزلة**»، والله قادر على كل الممكنات. ويجب القطع بكلام عيسي عليه السلام في المهد، وبجواز ذلك الكلام، كان كسبًا له أو ضرورياً.

قوله: (**وَالحَوْضُ**).

قال أئمتنا: والإجماع على ذلك من أهل السنة والشرائع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، والحوض من الكوثر، وهو موضع صب الماء ومـجتمعه، وقد قال ﷺ: «أنا فرطكم على الحوض»[١]. وقال أبو ذر: قلت يا رسول الله ما آنية الحوض؟ قال «والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة، من شرب منه لم يظمأ»[٢] وفي حديث أنس قال ﷺ: «إن قدر حوضي ما بين أَيْلَة وصنعاء،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب في الحوض.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته.

وإن فيه من الآنية كعدد نجوم السماء»[1]. وليس في ذلك ما يُحْوِج إلى تأويل ولا خروج عن ظاهر.

قوله: (**وَالصِّرَاطُ**).

أمّا الصراط، فهو ثابت على حسب ما نطق به الحديث، وهو أنه جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون والآخرون، فإذا تكاملوا عليه قيل للملائكة: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴾ [الصافات: ٢٤].

وحملت «**المعتزلة**» الصراط على ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، ﴿ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٥٣]. وهذا التأويل يأباه قوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ [الصافات: ٢٣].

وأجمع المفسرون على تفسير الصراط بما ذكرناه. وقال ﷺ في صفته: «وعلي جنبيه خطاطيف وكلاليب»[2]. وسألت عائشة ـ رضي الله عنها ـ رسول الله ﷺ فقالت: إذا طويت السماء وبدلت الأرض فأين يكون الخلق يومئذ؟ فقال ﷺ: «على جسر جهنم».

وقال «**القاضي**» في «**الهداية**»: قال سلف الأمة وجميع أهل الإثبات وأصحاب الحديث وأئمة الفقهاء أن الصراط صراطان:

ـ **أحدهما**: صراط الدين.

ـ **والثاني**: الجسر الممدود علي متن جهنم.

وحكي عن «**أبي الهذيل**» و«**ابن المعتمر**» أنهما قالا: يجوز، ولكن لا قاطع به. واختلف قول «**الجبائي**» وابنه، فتارة نفياه، وتارة أثبتاه، وقالا: وعلى القول بإثباته ووجوب إثباته للمؤمنين، فالمؤمنون يُعدَل بهم عنه إلى الجنة، فلا يجوز أن يلحقهم عليه شيء من الآلام.

---

(١) نفس التخريج السابق.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية.

وقال أصحابنا: لا مانع أن يعبره المؤمنون من غير تعب وإيلام، وان لم نوجب الثواب على الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾ [مريم: ٧٢] والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

ثَوَابُ أَهْلِ الجَنَّةِ وعَذَابُ أَهْلِ النَّارِ دَائِمٌ.

وَقَالَ «أَبو الهُذَيْل»: إنَّ ذَلِكَ يَنْتَهِي إِلَى سُكُونٍ دَائِمٍ يُوجِبُ اللَّذَّةَ لِأَهْلِ الجَنَّةِ والأَلَمَ لِأَهْلِ النَّارِ. وقَالَ «جَهْمُ بْنُ صَفْوَانٍ»: إنَّ الثَّوَابَ والعِقَابَ يَنْقَطِعُ.

وَدَلِيلُنَا أَنَّ هَذَا الثَّوَابَ الدَّائِمَ مُمْكِنٌ).

يعني بدوام أمثاله.

قال: (وَإِلَّا لَزِمَ الانْتِهَاءُ إِلَى وقْتٍ يَنْتَقِلُ الشَّيْءُ مِنَ الإمْكَانِ الذَّاتِيِّ إِلَى الامْتِنَاعِ الذَّاتِيِّ، وهُوَ مُحَالٌ).

هذا واضح.

قال: (وَإِذَا كَانَ الدَّوَامُ مُمْكِناً، وقَدْ أَخْبَرَ الصَّادِقُ عَنْهُ).

يعني بالنصوص الكثيرة المصرِّحة بالخلود الدائم في النعيم المقيم للمؤمنين، والعذاب الأليم للكافرين.

(وَجَبَ الإِيمَانُ بِهِ).

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧]، وفيه إشكالان:

ـ أحدهما: أنه أقَّتَ ذلك بدوام السموات والأرض، وكيف يصح التوقيت الدائم بذلك مع أنه تعالى قد أخبر أنه يخرِّبهما؟!.

ـ والثاني: قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧]، والاستثناء من الإثبات نفيٌ، يعني فيقتضي نفي الخلود حالة الاستثناء، وهو ينافي الدوام المطلق.

قلنا: أمّا قوله تعالى: ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٧]، فقيل فيه وجهان:

ـ **أحدهما**: أنّ المراد سمواتُ الآخرة وأرضها، وهي دائمة مخلوقة للأبد، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]. ولأنه لابد لأهل الجنة مما يُقِلُّهم وهو الأرض، ومما يُظِلُّهم، إمّا سماء مخلوقة أو العرش.

ـ **والثاني**: أن يكون ذلك عبارة عن التأبيد ونفي الانقطاع على عادة العرب في الإخبار عن الدوام، كقولهم: «لا أفعل ذلك ما لاح كوكب وما أقام عسيب»، وهو اسم جبل.

وأمّا قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧][1] فقيل: إنه استثناء من الخلود في عذاب النار، ومن الخلود في نعيم الجنة، والاستثناء من نفس العذاب والنعيم. قيل: فلأهل النار عذاب وهو أغلظ من النار وهو الزمهرير، وبرده أغلظ من ذلك، وكذلك أهل الجنة لهم نعيم سوى الجنة، وهو أبلغ منها وأجلّ موقعاً منهم وهو رضوان من الله أكبر. وقيل: إلا ما شاء ربك من إقامتهم بالبرزخ. وقيل بالمحشر.

قوله: (**وَاحْتَجَّ «جَهْمٌ» بِأَنَّهُ تَعَالَى إِنْ لَمْ يَعْلَمْ عَدَدَ كَمِّيَّةِ أَنْفَاسِهِمْ كَانَ ذَلِكَ تَجْهِيلاً للهِ، تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ، وإِنْ كَانَ عَالِماً بِكَمِّيَّتِهَا كَانَتْ تِلْكَ الأَنْفَاسُ مُتَنَاهِيَةً**).

قال: (**وَالجَوَابُ أَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ كَمَا هُوَ فِي نَفْسِهِ، ولَمَّا لَمْ يَكُنْ لِتِلْكَ الحَوَادِثِ أَعْدَادٌ مُتَنَاهِيَةٌ امْتَنَعَ أَنْ يَعْلَمَ اللهُ تَعَالَى كَوْنَهَا مُتَنَاهِيَةً**).

---

(١) قال الإمام ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية الكريمة: «**الصواب القولُ الذي ذكرناه عن قتادة والضحاك من أن ذلك استثناء في أهل التوحيد من أهل الكبائر أنه مدخلهم النار فتاركهم فيها أبدا إلا ما شاء من تركهم فيها أقل من ذلك، ثم يخرجهم منها فيدخلهم الجنة. وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال بالصحة لأن الله عزّ وجل قد أوعد أهل الشرك به الخلودَ في النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ﷺ فغير جائز أن يكون استثناءً في أهل الشرك**». انظر جامع البيان (١٢: ٥٨٣).

في هذه العبارة رِكَّة[١]. والجواب الصحيح أن نقول: يعلمها غير متناهية على ما هي عليه. وقد أقمنا البرهان فيما تقدم على أنّ علم الباري تعالى يتعلق بما لا يتناهي على التفصيل، وأجَبْنا عن شُبَه المخالِفين لذلك، والله أعلم.



(١) وتلك العبارة هي قول الفخر: «امتنع أن يعلم اللهُ» لما فيها من نفي العلم عن الله تعالى.

قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

العَمَلُ لا يَكُونُ عِلَّةً لِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ، خِلافًا لِمُعْتَزِلَةِ البَصْرَةِ).

يعني أنهم يوجبون ذلك على الله تعالى إذا لم تقارن طاعتَهم معصيةٌ تُحبِطُها. ومن مذهبهم أن المستحَق من ذلك غير منقطع.

وهذه المسألة من فروع الإيجاب العقلي عند «المعتزلة»، وهو من فروع التحسين والتقبيح العقلي، وقد أبطلناه. فكل نعمة منه فَضْلٌ، وكل نقمة منه عَدْلٌ، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وما وعد به من الثواب أو توعّد به من العقاب فقولُه الحقُّ ووعدُه الصِّدْق.

قوله: (**لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: لَوْ وجَبَ عَلَى الله تَعَالَى إعْطَاءُ الثَّوَابِ فَإِمَّا أَنْ يَقْدِرَ عَلَى التَّرْكِ أَوْ لا، فَإِنْ قَدَرَ عَلَى التَّرْكِ وجَبَ أَنْ يَصِيرَ مُسْتَحِقًّا لِلذَّمِّ**).

يعني لتركه الواجب.

قوله: (**وَمَوْصُوفاً بِالنُّقْصَانِ، وهُوَ مُحَالٌ عَلَى الله تَعَالَى**).

يعنى لترك فعل الأكمل.

قوله: (**وَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى التَّرْكِ قَدَحَ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ قَادِرًا مُخْتَارًا**).

يَرِدُ عليه أنه يقدر على الترك ولا يترك لما فيه من الحكمة، ولا يلزم ذمٌّ ولا نقصان، وهم لا يدَّعون وجوبًا شرعيًا على الله تعالى ليلزم الذمُّ بتَرْكه، ولا وجوبًا عقليًا ليلزم من تَرْكِه محال، وإنما يزعمون أنه وجوبٌ حِكْمِيٌّ، بمعنى أنه لا يليق بالحكيم أن يفعل إلا موجب الحكمة، وهو ترتيب الإحسان على الإحسان، ومقابلة المسيء بالسيئة لئلا يكون ترك ذلك إغراءً بالمعصية.

وألزمهم الأصحاب على هذا القول وجوب أن لا يقبل التوبة لما فيه من الإغراء بالمعصية. غير أن أكثرهم يزعمون أن وجوب المعاقبة ليس متحتمًا عليه تحتُّمَ الثواب، بل معناه أنه لو عاقب على ذلك لم يقبح منه.

قوله: (**الثَّانِي: أنَّ الله تَعَالَى عَلَى العَبْدِ نِعَمًا عَظِيمَةً، وتِلْكَ النِّعَمُ تُوجِبُ الشُّكْرَ**).

يريد: تُوجِبُه عقلاً، على أصولهم.

قوله: (**فَلَمَّا وقَعَتْ هَذِهِ الطَّاعَاتُ في مُقَابَلَةِ النِّعَمِ السَّابِقَةِ امْتَنَعَ كَوْنُهَا مُوجِبَةً بَعْدَ ذَلِكَ لِلثَّوَابِ؛ لِأَنَّ أَدَاءَ الوَاجِبِ لا يُوجِبُ شَيْئاً آخَرَ**).

هذا من أقوى الإلزامات المفحمة. كيف وجميع ما يأتي به العبد من الشكر لا يفي ببعض نعم الله تعالى السابغة عليه؟! ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨].

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَّا دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ فِعْلَ العَبْدِ إنَّمَا وقَعَ لِأَنَّ مَجْمُوعَ القُدْرَةِ مَعَ الدَّاعِي يُوجِبُهُ، وهُوَ فِعْلُ الله تَعَالَى، وفَاعِلُ السَّبَبِ فَاعِلُ المُسَبَّبِ**).

لابد لهذا من دليل. وفى الإلزامات كثرة، وقد أبطلنا الأصل الذي بنوا عليه، فلنقتصر على ما ذُكِر، والله أعلم.



قوله: (**المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:**

مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: إنَّ الوَعِيدَ الوَارِدَ في الكُتُبِ الإلهِيَّةِ إنَّمَا جَاءَ لِلتَّخْوِيفِ، فَأَمَّا فِعْلُ الإيلامِ فَذَلِكَ لا يُوجَدُ).

هذا قول «**الباطنية**»(١). وقد تمسكوا بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ﴾ [الزمر: ١٦] قالوا: فأطلقه(٢) ولا يريد حقيقةً ولا مجازًا غيره، بل وهْمُه كافٍ في المقصود من التخويف.

قوله: (**وَاحْتَجَّ عَلَيْهِ بِوُجُوهٍ:**

ـ الأَوَّلُ: أَنَّ ذَلِكَ العِقَابَ ضَرَرٌ خَالٍ عَنِ النَّفْعِ، فَيَكُونُ قَبِيحاً. أَمَّا أَنَّهُ ضَرَرٌ فَظَاهِرٌ. وأَمَّا أَنَّهُ خَالٍ عَنِ النَّفْعِ فَلأَنَّ ذَلِكَ النَفْع يَمْتَنِعُ عَوْدُهُ إِلَى ذَلِكَ المُعَذَّبِ، وهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، ويَمْتَنِعُ عَوْدُهُ إِلَى غَيْرِهِ لِأَنَّهُ لا نَفْعَ يُرِيدُ اللهُ إِيصَالَهُ إِلَى عَبْدٍ إِلّا وهُوَ قَادِرٌ عَلَى فِعْلِهِ بِدُونِ إِيصَالِ هَذَا الضَّرَرِ إِلَى هَذَا المُعَذَّبِ. وأَيْضاً فَإِيصَالُ الضَّرَرِ إِلَى حَيَوَانٍ لِأَجْلِ أَنْ يَنْتَفِعُ بِهِ حَيَوَانٌ آخر ظُلْمٌ. فَثَبَتَ أَنَّهُ ضَرَرٌ خَالٍ عَنِ النَّفْعِ مِنْ كُلِّ الوُجُوهِ، وهَذَا لا يَلِيقُ بِأَرْحَمِ الرَّاحِمِينَ.

ـ الثَّانِي: أَنَّ العَبْدَ يَقُولُ يَوْمَ القِيَامَةِ: يَا إِلَهَ العَالَمِينَ، هَذِهِ الأَشْيَاءُ الَّتِي كَلَّفْتَنِي بِهَا

---

(١) قال الشيخ الدسوقي: الباطنية، نسبة للباطن، سموا بذلك لأنهم عدلوا عن الظواهر وقالوا: ليست بمرادة، ولم يفصلوا بين الظاهر المستحيل وغيره، وهذا رفض للشريعة وإبطال لها والعياذ بالله. وقالوا: بل المقصود من الشرع غير الظاهر، فيرجع إلى معاني باطنية، فسموا لذلك باطنية. مثلاً ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] يقولون: ليس المأمور به الصلاة والزكاة المعهودتين، بل أمور أخر، وكذا ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] ونحوه ليس المنهي عنه الزنا بالمعنى المتعارف، بل بمعنى آخر، وهكذا قصدهم بهذا نفي الشرائع والخروج عنها. (حاشية على شرح الكبرى للسنوسي).

(٢) الضمير راجع إلى ﴿ظُلَلٌ﴾ [الزمر: ١٦] في الآية الكريمة.

وعَصَيْتُكَ فيهَا إنْ كَانَتْ خَالِيَةً عَنِ الحِكْمَةِ والغَرَضِ كَانَ التَّعْذِيبُ عَلَى تَرْكِهَا لا يَلِيقُ بالرَّحْمَةِ، وإنْ كَانَتْ مُشْتَمِلَةً عَلَى الحِكْمَةِ فتِلْكَ الحِكْمَةُ إنْ عَادَتْ إلَيْكَ فَأَنْتَ مُحْتَاجٌ إلَيَّ، وإنْ كَانَ المَقْصُودُ مِنْ تَكْلِيفي بِهَا عَوْدُ مَنَافِعِهَا إلَيَّ فَلَمَّا تَرَكْتُهَا فَمَا قَصَّرْتُ إلّا في حَقِّي، فَكَيْفَ يَلِيقُ بِالحَكِيمِ أنْ يُعَذِّبَ حَيَواناً لِأجْلِ أنَّهُ قَصَّرَ في حَقِّ نَفْسِهِ؟!

وَيَجْرِي هَذَا مَجْرَى مَنْ يَقُولُ لِعَبْدِهِ: حَصِّلْ لِنَفْسِكَ هَذَا الدَّانِقَ لِتَنْتَفِعَ بِهِ! فَإذَا قَصَّرَ في تَحْصِيلِ ذَلِكَ أخَذَهُ المَوْلَى وقَطَّعَ أعْضَاءَهُ إرَبًا إرَبًا لِأجْلِ أنَّهُ قَصَّرَ في تَحْصِيلِ ذَلِكَ الدَّانِقِ لِنَفْسِهِ. وهَذَا بِخِلافِ المَوْلَى مِنَّا إذَا أمَرَ عَبْدَهُ فَخَالَفَهُ فَإنَّهُ يَحْسُنُ مِنْهُ عِقَابُهُ، وذَلِكَ لِأنَّ المَوْلَى يَنْتَفِعُ بِذَلِكَ الفِعْلِ ويَتَضَرَّرُ بِتَرْكِهِ، فَلا جَرَمَ حَسُنَ مِنْهُ أنْ يُعَاقِبَهُ عَلَى ذَلِكَ التَّرْكِ، وأمَّا في حَقِّ الله تَعَالَى فَمُحَالٌ، فَظَهَرَ الفَرْقُ.

ـ الثَّالِثُ: أنَّ جَمِيعَ أفْعَالِ العِبَادِ مِنْ مُوجَبَاتِ فِعْلِ الله تَعَالَى). يعني من أثر سلامة البنية وخَلْقِ الداعي. (فَكَيْفَ يَلِيقُ التَّعْذِيبُ فيهِ).

العجب من ذكر هذه الوجوه وترك الجواب عنها، مع أنها كلها مبنيّة على التحسين العقلي، وهو باطل، أو على طلب الاطلاع على سرِّ القَدَر، وهو مما نهينا عن الخوض فيه؛ قال ﷺ: «إذَا ذُكِرَ القَدَرُ فَأَمْسِكُوا»[1]. والله أعلم.



(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه؛ والبيهقي في القضاء والقدر، باب ما ورد من النهي عن مجالسة القدرية؛ وابن حجر في المطالب العالية، كتاب الإيمان والتوحيد، باب القدر.

قوله: (المَسْأَلَةُ الحَادِيَةَ عَشر:

مِنْهُمْ مَنْ حَسَّنَ عَذَابَ الكُفَّارِ، إلّا أَنَّهُ قَالَ: إنَّ المُسْلِمَ لا يُعَذَّب؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [طه: ٤٨] **ولِقَوْلِهِ تَعَالَى:** ﴿ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [النحل: ٢٧] **ولِقَوْلِهِ تَعَالَى:** ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الملك: ٨ – ٩] **فَدَلَّتْ هَذِهِ الآيَاتُ عَلَى أَنَّ كُلَّ فَوْجٍ يَدْخُلُ النَّارَ مُكَذِّبٌ بِالله، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لا يَدْخُلُ النَّارَ).**

جملة ذلك أنّ العاصي ـ الذي ليس بكافر ـ إذا كانت معصيته كبيرةً ومات قبل أن يوفَّقَ للتوبة اختُلِف فيه على ثلاثة أقوال:

ـ فقالت «**المعتزلة**» و«**الخوارج**»: نقطع بعقابه. وسيأتي الكلام معهم في المسألة التي تلي هذه إن شاء الله تعالى.

ـ وقطع «**المرجئة**» [1] الخالصة و«**مقاتل بن سليمان**» بنفي عقابهم. والكلام في هذه المسألة معهم.

ـ وصارت «**الأشعرية**» وسائر «**أهل الحق**» إلى أنّ أمرهم إلى الله تعالى، إن شاء

---

(١) سموا «**مرجئة**» لإرجائهم المعصية، أي تأخيرهم إياها عن الاعتبار، أي أنهم قالوا: إنها لا تعتبر من حيث إنه لا يترتب على فعلها عذاب. وذلك استنادا على أصلهم من أنه لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وهؤلاء هم الذين حكى الإمام الطبري مقالتهم الفاسدة في كتابه «**التبصير في معالم الدين**» فقال: «وقال آخرون: أهل الكبائر من أهل التوحيد الذين وحدوا وصدّقوا رسول الله ﷺ وأقرّوا بشرائع الإسلام مؤمنون بإيمان جبريل وميكائل وهم من أهل الجنة، وقالوا: لا يضرهم مع الإيمان ذنب صغيرة أو كبيرة كما لا ينفع مع الشرك عمل. قالوا: والوعيد إنما هو لأهل الكفر بالله المكذبين بما جاء به رسوله ﷺ». (التبصير في معالم الدين، للإمام ابن جرير الطبري، ص١٧٩).

عاقبهم، وإن شاء غفر لهم[1]؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨].

واحتجوا[2] بما ذكره «الفخر» من الآي الثلاث، وبآيٍ أخر:

ـ **الأولى**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [النحل: ٢٧] دلّت الآية على اختصاص الخزي بالكافرين، وأن كل من دخل النار فقد حصل له الخزي بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، فلما لم يحصل الخزي إلا للكفار وجب أن لا يحصل دخول النار إلا لهم.

ـ **الثانية**: قوله تعالاً حكاية عن الكليم عليه السلام: ﴿ إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، وهو دليل على اختصاص الكفار بالعذاب، فإن تقديره: إن كل العذاب على من كذب وتولى، ضرورة عموم الألف واللام.

ـ **الثالثة**: قوله تعالى: ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۞ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [الملك: ٨ - ٩]، وهذا صريح أن كل من دخل النار كان مكذِّبا لله تعالى، ومقتضاه إن لم يكن كذلك فلا يدخل النار.

ـ **الرابعة**: قوله عزّ وجل: ﴿ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۞ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [الليل: ١٥-١٦].

ـ **الخامسة**: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ

---

(١) وقد حكى الإمام الطبري مذهب أهل الحق في ما يتعلق بأهل الكبائر في كتابه «**التبصير في معالم الدين**» قائلا: «وقال آخرون: هم مؤمنون، غير أنهم لمّا ركبوا من معاصي الله فاجترحوا الذنوب في مشيئة الله، إن شاء عفا عنهم بفضله فأدخلهم الجنة، وإن شاء عاقبهم بذنوبهم، فإنه يعاقبهم بقدر الذنب ثم يخرجهم من النار بعد التمحيص فيدخلهم الجنة. (التبصير في معالم الدين، للإمام ابن جرير الطبري، ص١٨٠).

(٢) أي المرجئة.

ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، ويخص ذلك المؤمنين لقوله: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ﴾ [الزمر: ٥٣]، فإن الإضافة تشعر بتشريفٍ ما، ولا شرَف للكافرين.

ـ **السادسة**: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغۡفِرَةٖ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلۡمِهِمۡ﴾ [الرعد: ٦]، وهذا يدل علي أنه يغفر لهم بدون التوبة. **لا يقال**: فيلزم أن يغفر الشرك، فإنه ظلم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣]، **لأنّا نقول**: تُرِكَ العملُ بذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨].

ـ **السابعة**: قوله تعالى: ﴿وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧]، و«**الكفور**» لفظ مبالغة، فوجب أن يختص بالكافر. **لا يقال**: هذا معارَض بقوله تعالى: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]، **لأنّا نقول**: إذا تعارضت آيُ العفو وآيُ الوعيد فالرجحان بجانب الوعد لأنه اللائق بالغنيِّ.

ـ **الثامنة**: أنه تعالى جعل المكلَّفين صنفين، فقال: ﴿يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ﴾ [آل عمران: ١٠٦] إلى قوله: ﴿فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

ـ **التاسعة**: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ مُّسۡفِرَةٞ * ضَاحِكَةٞ مُّسۡتَبۡشِرَةٞ * وَوُجُوهٞ يَوۡمَئِذٍ عَلَيۡهَا غَبَرَةٞ * تَرۡهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ [عبس: ٣٨ – ٤١]، ثم بيّن أولئك فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَفَرَةُ ٱلۡفَجَرَةُ﴾ [عبس: ٤٢].

والجواب عن جميع ذلك أنّ ما ذكروه من الآي عموماتٌ ومُطلَقاتٌ، وما ذكرناه من الآية الكريمة ـ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] ـ مقيَّدةٌ، فيُحمَل المطلَق على المقيَّد للتوفيق، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَة عَشر:

الَّذِينَ قَالُوا: «إِنَّ الفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الصَّلاةِ يَدْخُلُ النَّارَ» اخْتَلَفُوا، فَقَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ: إِنَّ اللهَ يَعْفُو عَنِ البَعْضِ، والَّذِينَ يُدْخِلُهُم النَّارَ فَإِنَّهُ لابُدَّ وأَنْ يُخْرِجَهُمْ مِنْهَا[1]. وقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: عَذَابُ الفَاسِقِ مُؤَبَّدٌ.

وَلَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨]. وجْهُ الاسْتِدْلالِ بِهِ أَنَّ تَقْدِيرَ الآيَةِ: إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ويَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ تَفَضُّلاً، لا أَنَّهُ يَغْفِرُهُ عَلَى سَبِيلِ الوُجُوبِ وهُوَ مَا إِذَا تَابَ عَنِ الشِّرْكِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا وجَبَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] تَفَضُّلاً حَتَّى يَرْجِعَ النَّفْيُ والإِثْبَاتُ إِلَى شَيْءٍ واحِدٍ، ومَعْلُومٌ أَنَّ غُفْرَانَ صَاحِبِ الصَّغِيرَةِ وغُفْرَانَ صَاحِبِ الكَبِيرَةِ واجِبٌ عِنْدَ الخَصْمِ بَعْدَ التَّوْبَةِ، فَلَمْ يَبْقَ إِلّا حَمْلُ الآيَةِ عَلَى غُفْرَانِ صَاحِبِ الكَبِيرَةِ قَبْلَ التَّوْبَةِ، وهُوَ المَطْلُوبُ).

إنما قرر وجه الاستدلال من هذه الآية بهذا التقدير لأنه استشعر تأويلاً لـ«**المعتزلة**»[2]، فأشار إلى دفعة بجواب على أصولهم والتأويل لهم بقوله: يحمل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ

---

(١) **قال الإمام السنوسي**: لما ثبت بالأحاديث الصحيحة المستفيضة في الشفاعة وغيرها أنه لا يبقى في النار أحد من أهل الإيمان، كان له عمل زائد عليه أم لا، لزم أن العصاة من المؤمنين الذين نفذ فيهم الوعيد وأدخلوا النار لابدّ لهم من الخروج منها إلى الجنة، ولا يخلدون في النار ـ وإن دخلوها وطالت إقامتهم فيها ـ بفضل الله تعالى، ثم بشفاعة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وإنما المحكوم عليهم بالخلود في النار أبد الآباد ولا شفيع لهم ألبتة الكفار. وهذا ما أجمع عليه أهل السنة والسلف الصالح قبل ظهور البدع. (المنهج السديد في شرح كفاية المريد، للشيخ أحمد الجزائري، ص٤٢٩. تحقيق الأستاذ مصطفى مرزوقي. دار الهدى. الجزائر).

(٢) وهو قصرهم المغفرة المعلقة بالمشيئة في الآية الكريمة على التائب حالة توبته.

ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] تفضلاً لأنّ الغفران لمن تاب مستحَقٌّ على أصل الخصم، وما يُستحَق لا يتوقف على المشيئة، إذ تُشعِر بالترك. فيتعين أن يكون المراد: ويغفر ما دون ذلك تفضّلاً منه، وإذا كان عدم الغفران للشرك بدون التوبة، وجب أن تكون المغفرة لغير الشرك بدون التوبة ليرجع النفي إلى الإثبات، وهما متقابلان.

ومما يقرر به أن المغفرة مرتين والتكرار يراد للتأكيد، والعفو عن التائب معلوم متقرر، فحمله عليه مع تأكيده بعيد عن مقصود البيان.

قول: (الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر: ٥٣]. **وجْهُ الاسْتِدْلالِ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يَٰعِبَادِىَ ﴾ يَقْتَضِي تَخْصِيصَ هَذَا الخِطَابَ بِأَهْلِ الإِيمَانِ، وإِنَّ عَادَةَ القُرْآنِ جَارِيَةٌ بِتَخْصِيصِ لَفْظِ العِبَادِ بِالمُؤْمِنِينَ**).

صوابه أن يقول بأنّ عادة القرآن جارية بتخصيص «عبادي» بالمؤمنين، أما لفظ «العباد» ـ بالألف واللام ـ فلا يختص بهم؛ قال الله تعالى: ﴿ يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ ۚ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ [يس: ٣٠].

قوله: (**الثَّالِثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى**: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد: ٦]، **وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى حُصُولِ الغُفْرَانِ قَبْلَ التَّوْبَةِ**).

لقوله تعالى: ﴿عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد: ٦] أي: على هذه الحال[1].

---

(١) بيّن الإمام **سعيد العقباني** وجه الاستدلال بهذه الآية لصحة مذهب أهل الحق فقال: ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد: ٦]، أي على ظلمهم لأنفسهم. وجه الدليل منه أنّ المجرور وهو قوله سبحانه: ﴿عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ إمّا أن يكون للحال، أي يَغفِر لهم وهُم على ظلمهم متمادون، وإمّا أن يكون بمعنى الغاية، أي يَغفِر لهم على ما تقدّم منهم من ظلم، نحو: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة على ما كان منه من عمل»، ولا يحتمل قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ معنى ثالثا، وكيفما كانت الآية من هذين المعنيين فإنها تدل أنه سبحانه يُخرِجُ من النار صاحب =

قوله: (**الرَّابِعُ: وهُوَ أَنَّ الْمُؤْمِنَ يَسْتَحِقُّ بِإِيمَانِهِ وسَائِرِ طَاعَاتِهِ الثَّوَابَ**).

يعني أنه مستحق لذلك قبل صدور الكبيرة منه. وهذا عندهم.

قوله: (**وَيَسْتَحِقُّ بِمَعْصِيَتِهِ العِقَابَ عَلَى قَوْلِ الخَصْمِ. والقَوْلُ بِزَوَالِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَسْقُطَ مَعَ الْمُوَازَنَةِ أَوْ بِدُونِ الْمُوَازَنَةِ**).

يعني أن «**المعتزلة**» على قسمين:

ـ منهم من يقول بأن الكبيرة إذا طرأت أحبطت ثوابَ الإيمان وجميع الطاعات بغير موازنة، كما تُحبِط الرِّدةُ الطارئة ذلك باتفاق. وهو قول جمهورهم.

ـ ومنهم من يقول بالموازنة، وهما «**الجبائي**» وابنه، غير أنّ «**الجبائي**» يزعم أن الطاعات إنما تحبط إذا رَبَتْ عليها المعاصي، وكذلك العكس.

وزعم ابنه أنّ رجحان الطاعات لا يسقط بالمعصية من كل وجه، وإنما يحبط من أجور الحسنات بمقدار تلك السيئات، ويجازى على ما زاد بالتقديرين.

= الكبيرة. أمّا على التقدير الأول، فإنّ الآية تقتضي أنّ صاحب الكبيرة لا يدخل النار لكونه يَغْفِرُ ـ سبحانه ـ له وهو على ظلمه، وإذا دلّت على ذلك فقد دلّت على جواز خروجه من النار كما تقدّم في قوله تعالى:﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]. وأمّا على التقدير الثاني فلأنه لا يصح أن يقال: «غفر الله لهم على ما كان منهم من ظلم» إلا إذا لم يخلّدهم في النار، فأمّا لو خلّدهم فيها لم يكن منه لهم مغفرة.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ [الرعد: ٦]، لا يقتضي العموم في كل ذنب، بل إذا غفر ذنبًا واحدًا من الصغائر صحَّ أن يقال إنه ذو مغفرة، فلا دليل في الآية على غفران الكبائر.

فالجواب أنّ الآية سيقت للثناء عليه ـ سبحانه ـ بالمغفرة، ومغفرة الكبيرة أرفع ثناءً من مغفرة الصغيرة، فالحَمْلُ عليه أولى، فيقدَّر أن في الكلام وصفًا محذوفًا، وأنّ المراد: لذو مغفرة أيّ مغفرة، فيكون تنكير المغفرة في الآية من باب تنكير التعظيم، وإنما تكون المغفرة عظيمة بقدر عِظَم الذنب وكِبَره. (كتاب الوسيلة بذات الله وصفاته، ص١١٧، تحقيق نزار حمادي، ط مؤسسة المعارف، لبنان).

قال «**الإمام**»: وما ذكره خَبْطٌ، إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرةٌ يَرْبُو وِزْرُهَا على ثواب ذلك، والأشياء تُعرَف بأضدادها.

ثم اضطربوا في استواء الحسنات والسيئات، فقال «**ابن الجبائي**»: لا يجوز ذلك، إذ ليس للمكلَّفين إلا الجنة أو النار. قال «**الإمام**»: ولا يبعد في العقل أن يكون، كمن مات قبل البلوغ.

قوله: (**وَالإِحْبَاطُ مَعَ الْمُوَازَنَةِ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يُؤَثِّرَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمَا في عَدَمِ الآخَرِ، فَذَلِكَ التَّأْثِيرُ إِمَّا أَنْ يَقَعَ مَعًا أَوْ عَلَى سَبِيلِ التَّعَاقُبِ.**

ـ والأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ المُؤَثِّرَ في عَدَمِ كُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا يَقْتَضِي وُجُودَ الآخَرِ، والعِلَّةُ حَاصِلَةٌ مَعَ المَعْلُولِ، فَلَوْ حَصَلَ العَدَمَانِ لَحَصَلَ الوُجُودَانِ مَعًا مَعَ ذَيْنِكَ العَدَمَيْنِ، وذَلِكَ يُوجِبُ الجَمْعَ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وهُوَ مُحَالٌ.

ـ الثَّانِي ـ وهُوَ أَنَّ حُصُولَ فِعْلِ التَّأْثِيرِ عَلَى سَبِيلِ التَّعَاقُبِ ـ مُحَالٌ أَيْضاً؛ لِأَنَّ المَغْلُوبَ لا يَكُونُ غَالِباً أَلْبَتَّةَ).

والاعتراض عليه أن استحقاق الثواب واستحقاق العقاب ليست بأعراض موجودة تتعاقب على المحل على وجه التضاد ليقال: «إن هذا يُعدِم ذلك، وذلك يُعدِمُ هذا»، وإنما يرجع إلى تحتّم الثواب أو العقاب إن أُخِذ من العقل على زَعْم الخصم، وإن أخذ من الشرع أمكن أن يقال: إنه راجع إلى تقدير أحكام في المحل، كتقدير العصمة والملك والزوجية، وتقدير ثبوت الدَّين في الذمة، وعند ثبوت استحقاقين أحدهما له والآخر عليه أمكن أن يعقل من إحباط هذا لذاك وذاك لهذا ما يُعقَل من التقاصّ في الديون بالرضا أو بدون الرضا.

قوله: (**وَأَمَّا القَوْلُ بِأَنَّهُ يَحْصُلُ الإِحْبَاطُ لا مَعَ المُوَازَنَةِ، فَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ لا يَنْتَفِعَ ذَلِكَ المُؤْمِنُ بِإِيمَانِهِ ولا بِطَاعَتِهِ أَلْبَتَّةَ، لا في جَلْبِ نَفْعٍ**).

يعني حيث لم يرتب عليه ثواب.

قوله: (**وَلا في دَفْعِ ضَرَرٍ**).

يعني حيث لم يحبط بذلك عنه شيء من وزر المخالفات.

قال: (**وَإِنَّهُ ظُلْمٌ**).

يَرِدُ عليه: ما المانع أن يقال: شرط الثواب الموافاة به باستصحابه إلى الموت كالنية في العبادات إلى آخرها؟! أو يقال: بل يفهم منه ما يفهم من إحباط الردة، ومعناه أن الشارع لا يثبت هذا مع هذا، بل تحقق أحدهما مشروط بانتفاء الآخر.

قوله: (**فَثَبَتَ بِذَلِكَ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ اسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ بَاقٍ مَعَ اسْتِحْقَاقِ العِقَابِ. وإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ وجَبَ وُصُولُهُمَا إِلَيْهِ، فَإِمَّا أَنْ يَدْخُلَ الجَنَّةَ مُدَّةً ثُمَّ يُنْقَلُ إِلَى النَّارِ، وهُوَ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ**).

يعني منّا ومن «**المعتزلة**».

(**أَوْ يَدْخُلَ النَّارَ مُدَّةً ثُمَّ يُنْقَلُ إِلَى الجَنَّةِ، وهُوَ الحَقُّ**)[1].

---

(١) هذا الدليل الرابع الذي ذكره الفخر الرازي يمكن تقريره بطريقة أسهل كما فعل الإمام **سعيد العقباني** في كتاب «الوسيلة» فقال: «وَعيدُ أهل الكبائر ممّن آمن بالله ورسوله وعيد مُنقَطِع، ويدخلون الجنة، خلافًا للمعتزلة في قولهم: إنّ أصحاب الكبائر يخلدون في النار ولا يدخلون الجنة، وخلافا للمُرجِئَة في قولهم: إنهم لا يعذبون. والدليل على ما قلناه آيات، فمنها قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧ – ٨]، وجه الدليل من الآية أن المؤمن إذا صدرت منه الكبيرة فقد عمل خيرًا وشرًّا، فالخير إيمانُه، والشرُّ الكبيرةُ التي صدرت منه، وقد اقتضت الآية أنه يجازى على كل واحد منهما، ولا شك أن جزاء الإيمان هو الجنة، وجزاء الكبيرة هو النار، فإمّا أن يقال: إنه يجازَى عليهما في وقت واحد. أو يقال: يجازى على الإيمان قبل الجزاء على الكبيرة. أو يقال: يجازى على الكبيرة قبل الجزاء على الإيمان. والقسم الأول باطل؛ لاستحالة دخول الجنة والنار في وقت واحد. والقسم الثاني باطل؛ للإجماع على أنه لا يخرج أحد من الجنة إلى النار. فتعيّن القسم الثالث، وهو أن يدخل النار أوّلاً ثم يخرج منها إلى الجنة. (كتاب الوسيلة بذات الله وصفاته، ص١٢٤).

وهذا واضح.

قوله: (**وَاحْتَجَّ المُخَالِفُونَ بِعُمُومَاتِ الوَعِيدِ، وهِيَ مُعَارَضَةٌ بِعُمُومَات الوَعْدِ، والتَّرْجِيحُ لِهَذَا الجَانِبِ لِأنَّ المُسَاهَلَةَ فِي الوَعِيدِ كَرَمٌ، وفِي الوَعْدِ لُؤْمٌ**).

الاكتفاء في الترجيح للوعد بهذا ضعيف، فإنه ترجيح بقضية عُرفية، وإنما حَسُنَ منه الترجيح بذلك لأن معتمَدهم في جميع ذلك على التحسين والتقبيح العقلي، ويقررونه بقضايا عُرفية يزعمون أنها عقلية، فقابَلَهم بذلك.

ومن الترجيح لجانب الوَعْد ـ شرعًا ـ قولُه تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ثم زاد فقال: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ﴾ [البقرة: ٢٦١]، ثم زاد فقال: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦١].

وقال في السيئة: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، وذلك دليل على ترجيح جانب الحسنات عند الله تعالى.

قوله: (وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِه تَعَالَى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٤ – ١٦].

وَالجَوَابُ: يَجِبُ الحَمْلُ عَلَى الكَامِلِ فِي الفُجُورِ، وهُوَ الكَافِرُ، تَوْفِيقاً بَيْنَ هَذِهِ الآيَةِ وبَيْنَ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الدَّلائِلِ).

لا مزية لمعارَضته بهذه الآية دون غيرها من آي الوعيد. ومجموع ما يتمسكون به من آي الكتاب يرجع إلى ثلاثة أنواع:

ـ **أحدها**: ما يعم باعتبار الألف واللام.

ـ **والثاني**: ما يعم من أدوات الشرط، نحو: «من»، و«ما».

ـ **والثالث**: ما هو بصيغة: «ٱلَّذِينَ».

فأمّا النوع الأول فمنه ما ذكره، ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢]، وكقوله تعالى: ﴿يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [النحل: ٦١].

وأمّا النوع الثاني فكقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۞ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفرقان: ٦٨ – ٦٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] الآية، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ﴾ [طه: ٧٤].

وأمّا النوع الثالث، فكقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۞ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ١ – ٢] ونحو ذلك.

وقد عَلِمْتَ أنّ غاية هذه الآيِ أن تكون ظواهر في العموم في تناولها الفاسق مع الكافر، وهي قابلة لقصرها على الكفار وتخصيصها بهم[1]، أو تقييدها بمن فعل ذلك

---

(١) قال **الإمام سعيد العقباني** بعد ذكر الآيات الذي استدل بها المعتزلة على خلود المسلمين من أصحاب الكبائر في النار: «ولا شك أنّ ظاهر هذه الآيات يشمل الكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين. **والجواب**: أن العمومات التي استدلوا بها ندَّعِي أن المؤمنين خارجون عنها، وأنّ عمومها لا يشمل إلا الكفار، ولا شك أنّ الكفار أكثر من المؤمنين والمشاهدة شاهدة بذلك، ونص القرآن دليل عليه، قال سبحانه: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧]، والعمومات التي استدللنا بها يدعون أنّ أصحاب الكبائر خارجون منها وأنّ عمومها لا يشمل إلا من لم يعمل كبيرة، ولا شك أن أصحاب الكبائر أكثر من السَّالمين منها والمشاهَدة أيضا شاهِدة بذلك، فالتخصيص الذي يلزمنا الباقي فيه تحت اللفظ أكثر من المُخرَج، والتخصيصُ الذي يلزمهم على العكس، ولا خلاف أن تخصيصنا أولى من تخصيصهم. (**كتاب الوسيلة بذات الله وصفاته، ص١١٨**).

مستحِلاًّ. وآيُ الوعد أيضاً ظاهرة، فلابد من التوفيق بينهما. ووَجْهُه أن تعميم آيِ الوعيد في جميع الأحوال والأشخاص يلزم منه تعطيلُ آيِ الوَعْد جملة، والعملُ بآيِ الوَعْد لا يلزم منه تعطيل آي الوعيد، فإنّا لا نقول: يعفو عن كل مخالف وعاصٍ، بل نقول: إن ذلك يختص بالمؤمنين، فما صرنا إليه أولى، والله أعلم.



قوله: (**المَسْأَلَةُ الثَّالِثَة عَشر:**

القَوْلُ بِشَفَاعَةِ الرَّسُولِ ﷺ في حَقِّ الفُسَّاقِ حَقٌّ. خِلافاً لِلْمُعْتَزِلَةِ).

وقد أنكرت «**المعتزلة**» ذلك بناءً على امتناع المغفرة بدون التوبة، وحملوا النصوص الواردة في الشفاعة على زيادة الدرجات للمؤمنين، وهي تأبي هذا التأويل؛ فإن قوله ﷺ: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»[١] نصٌّ في محل النزاع، وكذلك قوله ﷺ: «خُيِّرْتُ بَيْنَ الشَّفَاعَةِ وبَيْنَ أَنْ يَدْخُلَ شَطْرُ أُمَّتِي الجَنَّةَ فَاخْتَرْتُ الشَّفَاعَةَ لِأَنَّهَا أَشْفَى»[٢]. وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع على الرغبة إلى الله تعالى في أن يرزقهم الشفاعة.

قوله: (**لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى في صِفَةِ الكُفَّارِ:** ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، **وتَخْصِيصُهُمْ بِهَذِهِ الآيَةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حَالَ الْمُؤْمِنِينَ بِخِلافِهِمْ. وأَيضاً قَالَ اللهُ تَعَالَى:** ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، **فَأَمَرَهُ بِاسْتِغْفَارِ الذَّنْبِ لَهُمْ، وإِذَا أَتَى النَّبِيُّ ﷺ بِالإسْتِغْفَارِ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُشَرِّفَهُ اللهُ تَعَالَى بِالإِجَابَةِ إِلَيْهِ، وإِذَا أَرَادَ ذَلِكَ وجَبَ أَنْ يَحْصُلَ ذَلِكَ المُرَادُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى:** ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى: ٥]).

قيل: وهذه أرجى آية في كتاب الله عزّ وجل، فإنه ﷺ لا يرضيه أن يبقى أحد من أمته في النار.

قال: (**وَقَدْ قَالَ ﷺ: «أَعْدَدْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»**)

وقد تقدم أنّ هذا الحديث نصٌّ في المقصود.

---

(١) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في الشفاعة، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة؛ وصححه ابن حبان في كتاب التاريخ، ذكر إثبات الشفاعة في القيامة لمن يكثر الكبائر في الدنيا، والحاكم في المستدرك،كتاب الإيمان.

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة.

قوله: (**وَاعْلَمْ أَنَّ دَلائِلَ الْمُعْتَزِلَةِ فِي نَفْيِ الشَّفَاعَةِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ عَامَّةً فِي الأَشْخَاصِ والأَوْقَاتِ، وإِلَّا فَلا تُفِيدُ مَقْصُودَهُمْ**).

يعني أدلتهم السمعية، كقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، وكقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨]، وكقوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، وهي نكرة في سياق النَّفْي فتعُمُّ، وكقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠]، والشفيع نصير، وكقوله تعالى في وصف الملائكة: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ﴾ [غافر: ٧] إلى قوله: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧].

قوله: (**وَأَدِلَّتُنَا فِي إِثْبَاتِ الشَّفَاعَةِ مَخْصُوصَةٌ بِالأَشْخَاصِ والأَوْقَاتِ، فَإِنَّا لا نُثْبِتُ الشَّفَاعَةَ فِي الكُلِّ. فَثَبَتَ أَنَّ أَدِلَّتنا خَاصَّةٌ وأَدِلَّتهُمْ عَامَّةٌ، والخَاصُّ مُقَدَّمٌ عَلَى العَامِّ**).

يعني للتوفيق، وإلا لزم من العمل بالعامِّ إلغاءُ الخاصِّ من كل وجه، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابِعَة عَشر:

الإيمَانُ: عِبَارَةٌ عِنِ الاعْتِقَادِ. والقَوْلُ سَبَبٌ لِظُهُورِه. والأعْمَالُ خَارِجَةٌ عَنْ مُسَمَّى الإيمَانِ).

اعلم أنه لا خفاء بأن الإيمان في اللغة لمطلق التصديق(١)، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧].

---

(١) نقل الإمام الطبري عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] قال: يصدّقون. ثم قال الإمام الطبري: **ومعنى الإيمان عند العرب: التصديقُ**. (جامع البيان عن تفسير آي القرآن، (١: ٢٤٠). تحقيق د. عبد الله التركي. نشر هجر للطباعة والنشر).

وقال الإمام تقي الدين المقترح في «**شرح العقيدة البرهانية**»: اعْلَمْ أنَّ الإِيمَانِ فِي اللُّغَةِ: التَّصْدِيقُ. فَكُلُّ مَنْ صَدَّقَ بِشَيْءٍ، أيِّ شَيْءٍ كَانَ، مُعَيَّنًا أوْ مُجْمَلاً، أوْ خَاصًا أوْ عَامًّا، أوْ حَقًّا أوْ بَاطِلاً اسْتَحَقَّ فِي لِسَانِ العَرَبِ أنْ يُوصَفَ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ؛ قَالَ اللهُ العَظِيمُ فِي مَنْ صَدَّقَ بِالحَقِّ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ [الحديد: ١٩]، وقَالَ فِي نَقِيضِ ذَلِكَ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [العنكبوت: ٥٢] الآية. وقال سبحانه: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٥١]، فَقَدْ سَمَّى اللهُ سُبْحَانَهُ وتَعَالَى التَّصْدِيقَ بِالجِبْتِ والطَّاغُوتِ إِيمَانًا، كَمَا سَمَّى التَّصْدِيقَ بِالله ورَسُولِهِ إِيمَانًا جَرْيًا عَلَى مُعْتَادِ العَرَبِ. (ص ١٥٠).

وقال الإمام الطبري في كتاب «**التبصير في معالم الدين**»: والصواب من القول في ذلك عندنا أن الإيمان اسم للتصديق كما قالته العرب وجاء في كتاب الله تعالى ذكره خبرا عن إخوة يوسف من قيلهم لأبيهم يعقوب: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] بمعنى: ما أنت بمصدق لنا على قيلنا (ص١٩٠).

وقال الإمام الخطابي في «**معالم السنن**»: وأصل الإيمان: التصديق، وأصل الإسلام: الاستسلام والانقياد. (٤: ٣١٥).

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» في شرح حديث «أي العمل أفضل قال إيمان بالله ورسوله»: «المراد بالإيمان هنا التصديق، هذه حقيقته. (١: ٩٨).

واختلف الإسلاميون في تفسير مُسَمَّاه شرعًا، فذهبت «**الكرامية**» إلى أنّ مجرد الإقرار باللسان كافٍ في الإيمان وإن أبطن الكفر. وهؤلاء الذين سمَّوهم مؤمنين هم الذين سماهم الله تعالى منافقين، ونفى عنهم الإيمان حيث قال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، وقال عزّ وجل: ﴿لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ لَكَـٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، و«**الكرامية**» تشهد إن المنافقين لصادقون.

فإذاً لابد من التصديق بالقلب، وهو الركن الأعظم من الإيمان، والإقرار يُعبَّر به عنه، وهو شرطٌ مُظهِرٌ لِمَا اشتمل عليه الجَنان. وقد يُكتَفى بها في القلب في الحكم بالإيمان لمن مات عقيب ذلك ولم يتمكن من النطق، وقد يكتفى بالإشارة في حق الأخرس.

ثم اختلف جواب الشيخ «**أبي الحسن**» في معنى التصديق، فقال مرة: هو المعرفة بوجود الصانع ووَحدانيته وإلهيته وصفاته وتصديق رسله[1]. وقال مرة: التصديقُ:

---

(١) وحكاية هذا القول للإمام الأشعري رضي الله عنه نجدها على وجه الدقة عند الإمام ابن فورك حيث قال حاكيا عنه: «وحكى ـ أي الأشعري رضي الله عنه ـ في بعض كتبه عن أبي الحسين المعروف بالصالحي أنه كان يقول: **إن الإيمان خصلة واحدة وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد ليس كمثله شيء، وأن العبادة لا تصلح إلا له، وأنه لا أحد أولى بأن يطاع من الله تعالى.** وكان ـ أي الأشعري رضي الله عنه ـ يقول في المعرفة: **إنها الخضوع لله تعالى لأنها اعتقاد الإنسان أن الله تعالى خالقه ومدبّره، وأنه لم يملك لنفسه ضرا ولا نفعا ولا صحة ولا موتا ولا حياة ولا نشورا، وأن اعتقاده أن الله تعالى هو المالك لذلك منه هو خضوعُه لله تعالى، وهذا هو التعظيم لله تعالى وهو التوحيد له؛ لأن معرفة الإنسان بأن الله تعالى واحد ليس كمثله شيء هو التوحيد لله تعالى وهو التصديق له.** (مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص١٥٤. تحقيق د. أحمد السايح. نشر مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة).

حديثُ النفس التابع لذلك[١]. وهو الحق. واختاره «**القاضي**»، وهو تابعٌ للعَقْد.

قالوا: ثم التكليف بمعرفة الله تعالى على وجه الإحاطة لا سبيل إليه. فالمعتبر إذًا الإقرار بالله عز وجل ورسوله عن مُستَنَدٍ جُمْلِيٍّ.

---

(١) لابد هنا من التنبيه على أمر مهم لدفع بعض الافتراءات على الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه، فإنه ليس المراد من التصديق الذي قال به الشيخ الأشعري رضي الله عنه مجرّد أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وتسليم وقبول لما وقع فيه، فذلك باطلٌ لغةً وشرعاً، وإلا لزم أن يكون الأشعري رضي الله عنه قائلا بأنّ كل من صدّق بمحمد عليه الصلاة والسلام يكون مؤمنا الإيمان الشرعي الواجب، وظاهر أنه ليس كذلك؛ فإن كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه ﷺ كما يشهد لذلك قوله الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] وقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، بل مراد الشيخ الأشعري رضي الله عنه بالتصديق ـ الذي هو أصل الإيمان الشرعي المكلَّف به ـ الإذعانُ والقبول لما وقع في القلب، والانقياد له وسكون النفس إليه واطمئنانها به، وذلك القبول يكون بترك العناد والتكبر، ثم بناء الأعمال الشرعية على ذلك التصديق.

ويؤكد ذلك ما حكاه الشيخ ابن فورك عن معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه في مسمى الإيمان شرعا قائلا: «وكان يقول: **إن الإيمان هو تصديقُ القلب، وهو اعتقادُ المعتقِد صدقَ من يؤمن به**». وما أدق هذه العبارة التي نقلها الإمام ابن فورك، فلا يكفي عند الإمام الأشعري رضي الله عنه مجرد وقوع صدق الرسول ﷺ في قلب المصدِّق، فإنّ ذلك الوقوع قد يكون غير كسبي بل اضطراريا، بل كان الأشعري رضي الله عنه يشترط أن ينضم لذلك القدر الضروري إذعانُ المصدّق لما جاء به الرسول ﷺ وأن يعتقد صدقه اعتقادًا جازمًا وأن يحدِّثَ به نفسه ويسلِّم به تسليماً، وهذه الأعمال القلبية أمور كسبية زائدة على مجرد وقوع صدقه ﷺ في قلب المكلّف، وعبارة الإمام الأشعري رضي الله عنه تنص على أنّ الإيمان الشرعي هو ذلك العمل القلبي الذي هو التصديق الكسبي المفسر بالإذعان والتسليم لما جاء به الرسول ﷺ، ويدل على ذلك قول الإمام ابن فورك بعد ذلك حاكيا عن الإمام الأشعري رضي الله عنه: «**وكان يقول: التعظيم لله تعالى والإجلال له من شرط الإيمان، وكذلك المحبة والخضوع. وما يجعله شرطا بالله تعالى يجعله شرطا في الإيمان برسوله ﷺ؛ لأن التهاون بالرسول والاستخفاف به كفر، كما أنّ التهاون بأمر الله تعالى والاستخفاف به كفر**». (مجرد مقالات الإمام الأشعري، ص١٥٣، ١٥٤. تحقيق د. أحمد السايح. نشر مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة).

قال أصحابنا: والذي يصير به مؤمناً ـ وهو التكليفُ العامُّ ـ أن يشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له في ملكه، ولا نظير له في صفاته، ولا قسيم له في أفعاله، وأنّ محمَّدًا ﷺ رسولُه، أرسله بالهدى ودين الحق، وأنّ كل ما أخبر به صِدْقٌ.

وهل يُكتَفى بالتقليد في ذلك، أم لابد من معرفة الله تعالى على بصيرة؟ تقدم القول فيه في أوّل الكتاب، واختار «**القاضي**» أنّ التقليد غيرُ متصوَّرٍ في التوحيد.

وذهبت «**المعتزلة**» إلى أنّ الإيمان: تصديقٌ بالقلب، وإقرارٌ باللسان، وأضافوا إلى ذلك فعل الواجبات إقدامًا وإحجامًا.

وقالت «**الخوارج**»: إن من اقترف ذنباً واحداً ولم يُوفَّق للتوبة حَبِطَ عمَلُه واستوجب الخلودَ في النار. ووصفوه بالكفر، ثم انقسموا، فصارت «**الإباضية**» إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ من كفران النعمة، دون الكفر الذي هو الشرك. وذهبت «**الأزارقة**» منهم إلى أنه كافر كُفْرَ شرك.

وهؤلاء وإن وافقوا «**المعتزلة**» في الحكم بالخلود في النار، إلا أن «**الخوارج**» تزعم أن جملة الذنوب كبائر، و«**المعتزلة**» إنما قضت بالخلود بالكبيرة. والفرق بين الكبيرة والصغيرة تقدم البحث فيه في «**شرح معالم أصول الفقه**» فلا حاجة إلى إعادته. ويفارقونهم من وجه أخر، وهو أن «**الخوارج**» أطلقوا على هؤلاء اسم الكفر، و«**المعتزلة**» أخرجوهم من اسم الإيمان ولم يسموهم كفارًا، بل أثبتوا لهم مرتبةً بين المرتبتين وسمَّوهم فُسَّاقًا، وبهذه المسألة لقبوا بـ«**المعتزلة**»، وأوّل من قال بذلك «**واصل بن عطاء**»[١]

---

(١) واصل بن عطاء الغزَّال الضبي أو المخزومي بالولاء، أبو حذيفة (٨٠ ـ١٣١هـ)، رأس المعتزلة، وإليه تنسب الواصلية من المعتزلة. من مؤلفاته: أصناف المرجئة، المنزلة بين المنزلتين، التوبة، السبيل إلى معرفة الحق، طبقات أهل العلم والجهل، راجع: الأعلام (٨: ١٠٩).

و«**عمرو بن عبيد**»[(١)]، وكانا يجلسان إلى «**الحسن البصري**»[(٢)] فلمّا أظهرا هذه المقالة اعتزلا مجلسه.

وذهب «**أصحاب الأثر**» من «**المحدِّثين**»[(٣)] إلى أن الإيمان يندرج فيه جميع الطاعات فَرْضها ونَفْلها، وعبَّروا عن ذلك بأنّ الإيمان هو: الإتيان بما أمر الله به ورسوله فرضاً ونفلاً، والانتهاء عن ما نهيَا عنه تحريـمًا وأدبًا.

قيل: وهو قوله «**القلانسي**» و«**ابن مجاهد**»[(٤)] و«**مالِك**»، إلا أنهم لا يُخْرِجون من

---

(١) عمرو بن عبيد بن باب التيمى بالولاء أبو عثمان البصري (٨٠ ـ ١٤٤هـ) شيخ المعتزلة فى عصره، وأحد الزهاد المشهورين اشتهر بزهده وعلمه، توفى قرب مكة. من مؤلفاته: التفسير ـ التوحيد ـ العدل ـ الرد على القدرية. الأعلام (٦: ١٠٤).

(٢) الحسن بن يسار البصرى أبو سعيد مولى زيد بن ثابت، ولد فى آخر خلافة عمر بن الخطاب وتوفي سنة ١١٠هـ وكان ثقة، فقيها، فاضلا، مشهورا، كبير الشأن، رفيع الذكر، رأساً فى العلم والعمل. سير أعلام النبلاء (٤: ٥٦٣).

(٣) حقق الشيخ عبد القاهر البغدادي مذهب أهل الحديث في الإيمان فقال: «وقال الباقون من أصحاب الحديث: إن الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها، وهو على ثلاثة أقسام:

* قسم منه يخرج صاحبه من الكفر ويتخلص به من الخلود في النار إن مات عليه: وهو معرفته بالله تعالى وبكتبه ورسله وبالقدر خيره وشرّه من الله، مع إثبات الصفات الأزلية لله تعالى ونفي التشبيه والتعطيل عنه، ومع إجازة رؤيته تعالى واعتقاد سائر ما تواترت الأخبار الشرعية به.

* وقيم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه، ويتخلص به من دخول النار: وهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر.

* وقسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب: وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها. (أصول الدين، ص٢٤٩، طبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية بإستانبول، ط١، ١٩٢٨م).

(٤) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد البصري أبو عبد الله الطائي المتكلم صاحب أبي الحسن الأشعري وهو من أهل البصرة سكن ببغداد وعليه درس القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الكلام وله كتب حسان في الأصول كان حسن السيرة حسن التدين جميل الطريقة وكان أبو بكر البرقاني يثني عليه ثناء حسنا. (تبيين كذب المفتري، لابن عساكر).

الإيمان بتَرْكِ شيءٍ من الفرائض، ولا بارتكاب شيء من المحرَّمات، غير الشرك وتكذيب رسله، خلافاً لـ«**المعتزلة**» و«**الخوارج**». ويؤول مذهب السلف إلى أن ذلك شَرْطٌ في الكمال، لا في الصحة.

قوله: (**وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ وُجُوهٌ**).

يعني الدليل على أن الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، وإنما هي أحكامه وثمراته.

(**الأَوَّلُ: أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ مَحَلَّ الإِيمَانِ القَلْبَ، فَقَالَ:** ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِٱلْإِيمَـٰنِ**﴾ [النحل: ١٠٦]، وقال: ﴿**وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ**﴾ [الحجرات: ١٤] وقَالَ: ﴿**أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ**﴾ [المجادلة: ٢٢] **فَظَهَرَ أَنَّ القَلْبَ مَحَلُّ الاعْتِقَادِ**).

يقال له: لا نزاع أنّ القلب محل الاعتقاد، وأنّ تصديق القلب معتبَر في مسمَّى الإيمان الشرعي، وإنما النزاع في إنه كاف في تحقُّقِ المسمَّى بالإيمان الشرعي أم لا؟ ووجه الدلالة من هذه الإطلاقات إضافةُ الإيمان إلى القلب، والأعمال ليست في القلب، فدل ذلك على أنّ الأعمال خارجة عن مسماه.

يبقى أن يقال: اسم الشيء قد يطلق على معظم أركانه، كما يقال: «الحج عرفة»[1]، ومعلوم أن مجرد وقوف عرفة ليس بكل الحج بالإجماع، وكذلك قوله ﷺ: «الندم توبة»[2] لأنه معظم أركانها، فكذلك الإيمان الشرعي ركنه الأعظم التصديق بالقلب، إلا أنّ هذا من باب المجاز، وهو إطلاق البعض على الكل، والمجاز لا يصار إليه إلا بدليل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

قوله: (**الثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى كُلَّمَا ذَكَرَ الإِيمَانَ عَطَفَ عَلَيْهِ الأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ، والعَطْفُ يُوجِبُ التَّغَايُرَ ظَاهِراً**).

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير من سورة البقرة.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة.

يَرِدُ عليه أنّ الشيء قد يعطف على جملةٍ هو فيها لضَرْبٍ من العناية لئلا يتوهم أنه غير مراد من اللفظ، وأن اللفظ قد قصر على غيره، ويصير اللفظ الظاهر نصًّا في تناوله، وذلك لا يدل على خروجه من المعطوف عليه، كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]، وهما من الملائكة وقد عُطِفَا عليهم، وكقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخۡلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨]، والنخل والرمان من الفاكهة، فعلى هذا لا يمتنع عطف الأعمال الصالحة على الإيمان وإن كانت داخلة فيه.

وجوابه: إنّ أصل العطف يقتضي المغايَرة، ومثل ما ذكرتموه مجاز، وخلاف الظاهر لا يُصار إليه إلا بدليل يدل عليه، ولذلك قال المصنف: «والعطف يوجب المغايرة ظاهراً».

قوله: (**الثَّالِثُ: أَنَّهُ تَعَالَى أَثْبَتَ الإيمَانَ مَعَ الكَبَائِرِ، فَقَالَ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾** [الأنعام: ٨٢]. **وقَالَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾** [البقرة: ١٧٨] **فَسَمَّى قَاتِلَ النَّفْسِ عَمْداً عُدْوَاناً مُؤْمِنًا. وقَالَ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾** [الحجرات: ٩] **فَسَمَّى البَاغِي مُؤْمِناً**).

هذا واضح.

قوله: (**وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ بِأَنْ قَالَ: الأَعْمَالُ تُسَمَّى بِالدِّينِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾** [البينة: ٥] **وذَلِكَ عَائِدٌ إِلَى مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ، فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ كُلُّهَا تُسَمَّى الدِّينَ، والدِّينُ هُوَ الإسْلامُ لِقَوْلِهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾** [آل عمران: ١٩] **والإِسْلامُ هُوَ الإِيمَانُ؛ لِأَنَّ الإيمَانَ لَوْ كَانَ غَيْرَ الإسْلامِ لَمَا كَانَ مَقْبُولاً؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾** [آل عمران: ٨٥] **والإِيمَانُ مَقْبُولٌ بالإِجْمَاعِ، فَثَبَتَ أَنَّ الأَعْمَالَ دِينٌ، والدِّينُ إِسْلامٌ، والإِسْلامُ إِيمَانٌ، فَوَجَبَ كَوْنُ الأَعْمَالِ دَاخِلَةً تَحْتَ اسْمِ الإِيمَانِ**).

والاعتراض: لا نسلِّمُ عَوْدَ قوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥] إلى مجموع الإخلاص وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، بل هو عائد على الإخلاص؛ لوَحدته، وتذكيره.

قوله: «الإسلام هو الإيمان» ممنوع. قوله: «لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]».

قلنا: الإسلام ظاهر الإيمان، والإيمان باطن الإسلام، وبينهما تلازم، ومن الإسلام النطق بكلمتي الشهادة مع القدرة، وهو شرط في اعتبار الإيمان وجريان الأحكام عليه، فعبّر عن الأحكام به لما بينهما من التلازم، ولذلك قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦]، فعبّر عنهم تارة بالإيمان وتارة بالإسلام لتلازم الوصفين فيهم.

قوله: (**وَالجَوابُ عَنْهُ: يَجِبُ التَّوْفيقُ بَيْنَ هَذِهِ الدَّلائِلِ بِقَدْرِ الإِمْكَانِ، فَنَقُولُ: الإِيمَانُ لَهُ أَصْلٌ ولَهُ ثَمَرَاتٌ، فَالإِيمَانُ الأَصْلُ هُوَ الاعْتِقَادُ، وأَمَّا هَذِهِ الأَعْمَالُ فَقَدْ يُطْلَقُ لَفْظُ الإِيمَانِ عَلَيْهَا كَمَا يُطْلَقُ اسْمُ الشَّيْءِ عَلَى ثَمْرَتِهِ**).

وهذا الحرف يخرج الجواب عن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] وأراد: صلاتكم إلى بين المقدس، وعن قوله ﷺ: «**الإِيمَانُ بِضْعٌ وسَبْعُونَ شُعْبَة، أَعْلاهَا شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلّا اللهُ، وأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ**»[١]، المعنيُّ: أحكام الإيمان، أو خصال الإيمان[٢].

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، ابن حبان في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فرض الإيمان.

(٢) وبهذا فسر الإمام ابن جرير الطبري الآية الكريمة فقال: **قد دللنا فيما مضى على أن معنى الإيمان: التصديقُ، وأن التصديق قد يكون بالقول وحده وبالفعل وحده وبهما جميعا، فمعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾** [البقرة: ١٤٣] على ما تظاهرت به الرواية من أنه الصلاة: **وما كان الله ليضيع تصديقكم رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ بصلاتكم التي صليتموها نحو بين المقدس عن أمره؛ لأن ذلك كان منكم تصديقا لرسولي واتباعا لأمري وطاعة منكم لي.** جامع البيان (٢: ٦٥٣).

ومما يدل على بقاء اسم الإيمان مع ارتكاب الكبائر: توجُّهُ الطاعات المقيَّدة بالإيمان عليهم بالإجماع، وأنهم يُصرَف إليهم الغنائم، ويذبُّ عنهم، ويُصَلَّى عليهم، ويُدفَنُون في مقابر المسلمين، وجميعُ ذلك مما ساعده جمهور «**المعتزلة**» عليه، والله أعلم.



قوله: (المَسْأَلَةُ الخَامِسَة عَشر:

القَائِلُونَ بِأَنَّ الأَعْمَالَ دَاخِلَةٌ تَحْتَ اسْمِ الإِيمَانِ اخْتَلَفُوا، فَقَالَ «الشَّافِعِيُّ» رضي الله عنه: الفَاسِقُ لا يَخْرُجُ عَنِ الإِيمَانِ بِتَرْكِهَا. وهَذَا في غَايَةِ الصُّعُوبَةِ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الإِيمَانُ اسْماً لِمَجْمُوعِ أُمُورٍ فَعِنْدَ فَوَاتِ بَعْضِهَا قَدْ فَاتَ ذَلِكَ المَجْمُوعُ، فَوَجَبَ أَنْ لا يَبْقَى الإِيمَانُ).

إذا صح هذا النقل عن «**الشافعي**» فيكون مذهبه كمذهب «**مالك**» ومن حكينا عنه من السَّلَف، وهو أنهم أطلقوا القول بأنّ الإيمان عَقْدٌ بالقلب وإقرارٌ باللسان وعمَلٌ بالجوارح، مع تصريحهم بأنه لا يخرج عن الإيمان بترك العمل، فيتعيّن أنهم أرادوا بهذا الإطلاق كمال الإيمان، وفوات الكمال لا يفوِّتُ الأصل، ولا صعوبة على هذا التقدير، وصار هذا كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ [الأنفال: ٢] وهذه صفة المؤمن الكامل(١).

قوله: **(وَأَمَّا المُعْتَزِلَةُ فَقَدْ طَرَدُوا القِيَاسَ وقَالُوا: الفَاسِقُ يَخْرُجُ عَنِ الإِيمَانِ. ثُمَّ اخْتَلَفَ القَائِلُونَ بِهَذَا، فَقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: يَخْرُجُ عَنِ الإِيمَانِ ولا يَدْخُلُ في الكُفْرِ، وهِيَ مَنْزِلَةٌ بَيْنَ مَنْزِلَتَيْنِ. وقَالَتِ الخَوَارِجُ: إِنَّهُ يَكْفُرُ).**

وقد تقدم تفصيل مذاهب «**الخوارج**» في المسألة التي قبل هذه المسألة.

---

(١) ويؤيد ذلك تفسير ابن عباس رضي الله عنه قولَ الله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾: «أي زادتهم تصديقا».
وقال الإمام الطبري في تفسيره: **وإذا قرئ عليه آيات كتابه صدّق بها وأيقن أنها من عند الله، فازداد بتصديقه بذلك إلى تصديقه بها كان قد بلغه منه قبل ذلك تصديقا، وذلك هو زيادة ما تلي عليهم من آيات الله إياهم إيمانا.** جامع البيان، للإمام الطبري (١١ : ٢٨) ولا شك أن هذه الصفات هي من شروط كمال إيمان المؤمن، لا من شروط صحة إيمانه فإن أصل الإيمان والتصديق والإذعان حاصل، وهو ظاهر من التفسير المتقدم.

قوله: (**وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى**: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. **وهُوَ فِي غَايَةِ البُعْدِ**).

يمكن أن يكون وجْهُ البُعْدِ فيما تمسّكوا به أنّ الآية واردة في «**اليهود**» المحرِّفين لِمَا أنزل الله إليهم من كتب الله تعالى، بدليل سياقها بعد قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ ۖ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَـٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُوا۟﴾ [المائدة: ٤١] إلى قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وتحريف كلام الله تعالى كُفْرٌ؛ فإنه كذب على الله عز وجل[1].



---

(١) انظر مصداق هذا التفسير في جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للإمام الطبري، (٨: ٤٥٦ ـ ٤٦٢).

قوله: (المَسْأَلَةُ السَّادِسَة عَشر:

كَانَ «عَبْدُ الله بْنُ مَسْعُودٍ» يَقُولَ: «أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ». وهَذَا قَوْلُ «الشَّافِعِيِّ». وأَبَاهُ «أَبو حَنِيفَةَ» وأَصْحَابُهُ.

وَقَالَتِ «الشَّافِعِيَّةُ»: لَنَا وُجُوهٌ: أَحَدُهَا: أَنَّا لا نَحْمِلُ هَذَا عَلَى الشَّكِّ، بَلْ عَلَى التَّبَرُّكِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الفتح: ٢٧]، ولَيْسَ المُرَادُ بِهِ الشَّكُّ لِأَنَّهُ عَلَى الله تَعَالَى مُحَالٌ، بَلْ لِأَجْلِ التَّبَرُّكِ).

قوله: «لأجل التبرك» صوابه: لأجل التأديب والتعليم.

قوله: (الثَّانِي: أَنَّا نَحْمِلُهُ عَلَى الشَّكِّ لا في الحَالِ، بَلْ في العَاقِبَةِ لِأَنَّ الإِيمَانَ المُنْتَفَعَ بِهِ هُوَ البَاقِي عِنْدَ المَوْتِ، وكُلُّ أَحَدٍ شَاكٌّ في ذَلِكَ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الإِيمَانَ عِنْدَ «الشَّافِعِيِّ» لَمَّا كَانَ مَجْمُوعَ الأُمُورِ الثَّلاثَةِ، وهِيَ الاعْتِقَادُ، والقَوْلُ، والعَمَلُ، كَانَ حُصُولُ الشَّكِّ في العَمَلِ يَقْتَضِي حُصُولَ الشَّكِّ في أَحَدِ أَجْزَاءِ هَذِهِ المَاهِيَّةِ، فَصَحَّ الشَّكُّ في حُصُولِ الإِيمَانِ.

وَأَمَّا عِنْدَ «أَبِي حَنِيفَةَ» لَمَّا كَانَ الإِيمَانُ عِبَارَةً عَنِ الاعْتِقَادِ المُجَرَّدِ لَمْ يَكُنِ الشَّكُّ في العَمَلِ مُوجِباً لِوُقُوعِ الشَّكِّ في الإِيمَانِ.

فَظَهَرَ أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الإِمَامَيْنِ ـ رِضْوَانُ الله عَلَيْهِمَا ـ مُخَالَفَةٌ في المَعْنَى).

هذا واضح. وأحسن ما قيل في هذه المسألة ما نقل عن «الحسن البصري» رضي الله عنه أنه سأله رجل فقال: أتقول «أنا مؤمن إن شاء الله»؟ فقال: إن أردت بالإيمان ما يُحِلُّ ذبيحتي وتَجُوزُ به مناكحتي فأنا مؤمن حقًّا، وإن أردت ما يُحْكَمُ لِي به من النجاة من النار فأنا مؤمن إن شاء الله عز وجل[1].

---

(١) قال الإمام الحافظ البغوي حكاية عن السلف الصالح: وكرهوا أن يقول الرجل: «أنا مؤمن حقا»، بل يقول: «أنا مؤمن». ويجوز أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله»، لا على معنى الشك في إيمانه واعتقاده من =

ومما يقرب من هذه المسألة اختلافهم في أنّ الإيمان هل يزيد وينقص أم لا؟ فالمشهور أنه لا يزيد ولا ينقص، والمعنيُّ بذلك أن تصديقًا لا يَفْضُل تصديقًا. قال «**القلانسي**»: لا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. قال «**الإمام**»: «وهذا لا يُؤثِّرُ»، يعني أنّا لا نأخذ ذلك في مسمى الإيمان، ومن اعتبره فيه فلا شك أنه يزيد وينقص باعتباره، ولكن يمكن حمل الزيادة والنقص فيه بعد تسليم أنّ التصديق لا تفاوت فيه على وجهين:

ـ **أحدهما**: كثرة المتعلَّقات، فمن زاد عِلْمُه بصفات الله تعالى وأسمائه كان أعرف بالله وأكثر إيمانًا، فإنّ مادة الإيمان المعرفةُ والعلمُ، لذلك قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ [التوبة: ١٢٤]، إذ زيادة الإيمان بزيادة العلم، وقال ﷺ: «إني لأعرفكم بالله»[١].

ـ **الوجه الثاني**: برسوخه في القلب، وبدوام أمثاله، وقِلَّة تخَلُّلِ أضداده، كما قال ﷺ في وصف إيمان أبى بكر الصديق: «ما سبقكم بكثرة صوم ولا صلاة، وإنما سبقكم بشيء وقر في صدره»[٢]، والله أعلم.

= حيث علمه بنفسه ، فإنه فيه على يقين وبصيرة، بل على معنى الخوف من سوء العاقبة، وخفاء علم الله تعالى فيه عليه، فإنّ أمر السعادة والشقاوة يبتني على ما يعلم الله من عبده، ويختم عليه أمره، لا على ما يعلمه العبد من نفسه، والاستثناء يكون في المستقبل وفيما خفي عليه أمره، لا فيما مضى وظهر، فإنه لا يسوغ في اللغة لمن تيقن أنه قد أكل وشرب أن يقول: أكلت إن شاء الله، وشربت إن شاء الله، ويصح أن يقول: آكل وأشرب إن شاء الله. ولو قال: «أنا مؤمن» من غير استثناء يجوز لأنه مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، مقر بها من غير شك. شرح السنة (١: ٤١).

(١) الحديث بلفظ «إني أتقاكم لله» في صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة؛ ومسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام.

(٢) الحديث: أورده صاحب اتحاف السادة المتقين (٢: ٦٦) بلفظ ما فضلكم.

قوله: (**المَسْأَلَةُ السَّابِعَة عَشَر:**

اعْلَمْ أَنَّ الإِنْسَانَ إِذَا صَدَرَ عَنْهُ فِعْلٌ أَوْ تَرْكٌ، فَإِنَّهُ يَحْصُلُ أَوَّلاً فِي قَلْبِهِ اعْتِقَادٌ بِأَنَّهُ نَافِعٌ أَوْ ضَارٌّ، ثُمَّ يَتَوَلَّدُ مِنِ اعْتِقَادِ كَوْنِهِ نَافِعاً مَيْلٌ إِلَى تَحْصِيلِهِ، وِمِنِ اعْتِقَادِ كَوْنِهِ ضَارًّا مَيْلٌ إِلَى تَرْكِهِ، ثُمَّ تَصِيرُ القُدْرَةُ مَعَ ذَلِكَ المَيْلِ مُوجِبَةً إِمَّا لِلْفِعْلِ أَوْ لِلتَّرْكِ).

لا شك أنّ أفعال العاقل إنما تصدر منه بناء على اعتقاد كون الشيء نافعًا أو ضارًّا، واعتقاده ذلك يترتب عليه الـمَيْلُ أو النُّفْرَةُ، ثم يترتّب عليه الهَمُّ، ثم القَصْدُ إلى الفعل، والله تعالى يُمِدُّ العبدَ بالقدرة إن شاء فى سُنَّتِهِ تعالى. وظاهر كلامه أنّ الداعي مع سلامة البنية كافٍ في حصول ذلك كما ذكره غيره مرة.

قوله: (**وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَالتَّوْبَةُ كَذَلِكَ**).

يعني أنها من جملة أفعال العبد، وطريق حصولها كذلك.

قوله: (**فَإِنَّ الإِنْسَانَ إِذَا اعْتَقَدَ أَنَّ فِعْلَ المَعْصِيَةِ يُوجِبُ الضَّرَرَ العَظِيمَ يَتَرَتَّبُ عَلَى حُصُولِ هَذَا الاعْتِقَادِ نفرَتُهُ مِنْهُ.**

ثُمَّ إِنَّ تِلْكَ النّفْرَةُ تَقْتَضِي أُمُورًا ثَلاثَة: أَوَّلُهَا: النَّدَمُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا صَدَرَ عَنْهُ فِي المَاضِي. وثَانِيهَا: تَرْكُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الحَالِ. وثَالِثُهَا: العَزْمُ عَلَى التَّرْكِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى المُسْتَقْبَلِ. فَهَذَا هُوَ الكَلامُ فِي حَقِيقَةِ التَّوْبَةِ).

إنما فرض هذه المسألة للاتفاق مع «**المعتزلة**» على أن التوبة تمحو الذنوب كبائرها وصغائرها إذا أتي بها على شرائطها، وقد فرض فيها مسائل، وهذه المسألة بحث فى حقيقتها.

وبالجملة، فالتوبة فى اللغة: الرجوع، يقال: تاب، وثاب، وأناب: إذا رجع. وأمّا في الشرع فإن أضيفت إلى العبد كان معناها: الرجوع عن الزلل والمعاصي إلى الندم لأجل ذلك. وإن أضيفت إلى الله تعالى كان معناها: عَوْدُه إلى عَبْدِه بقبوله ونعمه.

وأعظم أركانها: الندم، فإنه لا يفارقها ألبتة، كما قال ﷺ: «الندم توبة»[١]. ويلزمه الحزن، والتلهّف على ما فات، ويلزمه الإقلاع في الحال، والعزم على عدم الفعل في الاستقبال إن أمكن، فإن من زنى وجَبَ أن لا يتصور منه سوى الندم على ما سلف منه، والله أعلم.



(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الزهد، باب ذكر التوبة.

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ عَشَر:

التَّوْبَةُ واجِبَةٌ عَلَى العَبْدِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]. **وهِيَ مَقْبُولَةٌ قَطْعاً؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾** [الشورى: ٢٥]. **وقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: يَجِبُ قَبولُهَا عَقْلاً. وقَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ: لا يَجِبُ عَلَى الله شَيْءٌ أَلْبَتَّةَ).**

اعلم أن التوبة واجبة على المكلفين بالنقل نصًّا وإجماعًا، لا بالعقل لِمَا بيَّنَّا أنه لا يجب شيءٌ من الأحكام الشرعية عقلاً. وجميع المكلَّفين مخاطَبون بها بحسب أحوالهم، فتوبة الكافر غير توبة المذنب، وتوبة المذنب غير توبة عامة المؤمنين، وتوبة عامة المؤمنين غير توبة الأنبياء والصديقين.

وأمّا توبة المشركين، فبالرجوع إلى الإسلام؛ قال الله تعال: ﴿أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ إِنَّنِي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ * وَأَنِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ﴾ [هود: ٢ – ٣].

وأمّا توبة المذنبين، فقد قال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ * وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ﴾ [الزمر: ٥٣ – ٥٤].

وأمّا توبة المؤمنين، فقد قال عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]. قيل: التوبة النصوح: هي الخالصة، وقيل: هي التي لا يبقى معها ذنب، وقيل: التي لا يعود التائب إلى ما أقلع عنه.

وأمّا توبة النبيين والصديقين، فقد قال الله عز وجل: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١١٧]، وقال ﷺ: «إنه ليغان على قلبي، فاستغفر الله

في اليوم والليلة سبعين مرة»[١]. قيل: إنه ﷺ كان لا يزال مترقياً في المقامات والأحوال، فكلما ترقى إلى مقام أو حال استغفر الله تعالى مما قبله، وفضل الله تعالى لا نهاية له، وحسنات الأبرار سيئات المقربين.

ثم التوبة تنقسم إلى ما يتعلق بمحض حق الله تعالى، ويكفى فى ذلك الندم، ويلزمه ما ذكرناه من الإقلاع في الحال والعزم على الترك في الاستقبال، وذلك نحو شرب الخمر والزنا إذا كانت المزني بها مطاوعة، وليس فيه تلطيخ فراش، ولا يجب عليه إظهاره ولا تسليم نفسه للحد، والأولى به كتمانه والهرب؛ قال عليه السلام: «من أتى منكم شيئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله تعالى»[٢]. وقال «**أبو هاشم**»: إظهار الذنب معصية. وقال أصحابه: الستر أولى. وقد قال ﷺ في «**ماعز**» لما هرب فاتبعوه: «لقد تاب توبة لو قسمت على أهل الأرض لوسعتهم»[٣] فدل ذلك على جواز الإظهار والهرب.

وأمّا يتعلق بحق الآدميين، فما كان منه يرجع إلى مال أو عِرْضٍ فلا يكفى فيه الندم ما لم يبرأ من ذلك بطريقه، وإن كان جناية بالقتل الموجب للقصاص فقد قال «**القاضي**» وكثير من الناس: لا يكفى الندم ما لم يسلم نفسه للقصاص أو يعفى عنه. وقال «**الإمام**»: إذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى، ومنعه القصاص من مستحقه معصية مجردة تستدعى خروجه عنها، فلا تقدح في توبته عما سبق منه.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه. بلفظ « إنه ليغان على قلبي ، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة».

(٢) أخرجه الإمام مالك رضي الله عنه في الموطأ، كتاب المدبر، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا، بلفظ: «أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله من أصاب من هذه القاذورات شيئا. فليستتر بستر الله . فإنه من يبدي لنا صفحته ، نقم عليه كتاب الله».

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، بلفظ: «لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لوسعتهم».

وتوبة الكافر بالرجوع إلى الإيمان، وتوبة المبتدع برجوعه عن بدعته، فإن كان قد استفز غيره ودعاه إليها وجب عليه إعلامه برجوعه عن ذلك وأنه باطل وإزالة الشبهة عنه، فإن كثر أتباعه بحيث يتعذر لقاء جميعهم وجب عليه إشاعته ورجوعه والاجتهاد في نشر ذلك بحسب الإمكان، فإن كان قد صنف كتاباً في نصرة الباطل وجب عليه إزالته، وإن كان قد خرج من يده فليجتهد في تحصيله وإتلافه بحسب الإمكان.

وأمّا قبول التوبة، فالإجماع ثابت على قبول توبة الكافر، وأما قبول توبة العاصي فالظواهر دالة على قبولها، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥]. ولا يمتنع تقييد هذا المطلق بالمشيئة كما قال تعالى: ﴿وَيَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾ [التوبة: ١٥].

وادعى المصنف الإجماع على قبولها من غير تفصيل، وليس كذلك، وإنما الإجماع على قبول توبة الكافر.

قوله: (**وَقَالَتِ الفَلاسِفَةُ: إنَّ المَعْصِيَةَ إنَّمَا تُوجِبُ العَذَابَ مِنْ حَيْثُ إنَّ حُبَّ الجِسْمَانِيَّاتِ إذَا بَقِيَ فِي النَّفْسِ بَعْدَ مُفَارَقَةِ البَدَنِ وهِيَ حِينَئِذٍ لا يُمْكِنُهَا الوُصُولُ إِلَى المَحْبُوبِ، فَحِينَئِذٍ يَعْظُمُ البَلاءُ. والتَّوْبَةُ عِبَارَةٌ عَنِ اطِّلاعِ النَّفْسِ عَلَى قُبْحِ هَذِهِ الجِسْمَانِيَّاتِ، وإذَا ثَبَتَ هَذَا الاعْتِقَادُ زَالَ الحُبُّ وحَصَلَتِ النُّفْرَةُ، فَبَعْدَ المَوْتِ لا يَحْصُلُ العَذَابُ بِسَبَبِ العَجْزِ عَنْ وُصُولِهَا إِلَيْهَا**).

اعلم أن هذا تأويل الزنادقة «**الباطنية**» الذين يُظهِرون أنهم متَّبِعون ما ورد من أوامر الشرع بناء منهم على نفي المعاد الجسماني، وقد تقدم إثبات ذلك، فلا حاجة إلى ذكر هذه الترهات وتسويد الكاغد بها، والله أعلم.

* * *

قوله: (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةَ عَشَرَ:

قَالَ الأكْثَرُونَ: التَّوْبَةُ عَنْ بَعْضِ المَعَاصِي مَعَ الإصْرَارِ عَلَى بَعْضِهَا صَحِيحَةٌ. وقَالَ أَبُو هِاشِمٍ: إنَّهَا غَيْر صَحِيحَةٍ.

حُجَّةُ الأَوَّلِينَ أَنَّ اليَهُودِيّ إذَا غَصَبَ حَبَّةً، ثُمَّ تَابَ عَنِ التَّهَوُّدِ، مَعَ الإصْرَارِ عَلَى غَصْبِ تِلْكَ الحَبَّةِ، فَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ تِلْكَ التَّوْبَةَ صَحِيحَةٌ.

وَحُجَّةُ أَبِي هَاشِم أَنَّهُ لَوْ تَابَ عَنْ ذَلِكَ القَبِيحِ لِمُجَرَّدِ قُبْحِهِ لَوَجَبَ أَنْ يَتُوبَ عَنْ كُلِّ القَبَائِحِ، وإنْ تَابَ عَنْهُ لاً لِمُجَرَّدِ قُبْحِهِ، بَلْ لِغَرَضٍ آخَرَ، لَمْ تَصِحَّ تَوْبَتُهُ.

وَالجَوَابُ: لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَتُوبَ عَنْ ذَلِكَ القَبِيحِ لِكَوْنِهِ ذَلِكَ القَبِيحِ، كَمَا أَنَّ الإنْسَانَ قَدْ يَشْتَهِي طَعَاماً لا لِعُمُومِ كَوْنِهِ طَعَاماً، بَلْ لِكَوْنِهِ ذَلِكَ الطَّعَام).

ما ذكره واضح.

والحق أنّ قبح المعاصي يتفاوت، ولذلك انقسمت إلى كبائر وصغائر، وليس قبح قتل ذي رحم محرم في البلد الحرام في الشهر الحرام كزيادة ضربة في التعزير، ولا قتل نبي كقتل نملة، ولا أكل مال اليتيم ظلماً كتطفيف حبة، فلا يلزم من الندم على العظيم الندم على الحقير. نعم قد لا يتصور الندم على الشيء مع الإصرار على ما يساويه، كتوبة من سرقة مال زيد دون عمرو مع عدم الشبهة في ماله، أو ترك صلاة الظهر دون العصر.

والحاصل أنّ الندم على الأعلى لا يستلزم الندم على الأدنى، والندم على الأدنى يستلزم الندم على الأعلى من نوعه، فكذلك المساوي مع خطوره بالبال، والله أعلم.

❊ ❊ ❊

قوله: (المَسْأَلَةُ العِشْرُونَ:

المُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّا لا نُكَفِّرُ أَهْلَ القِبْلَةِ إلّا بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ).

يعني لا بمجرد كونه كفراً ما لم يُعلَم أنه من الدين ضرورة بقاطعٍ سمعي.

قوله: (وَيَدُلُّ عَلَيْهِ النَّصُّ والمَعْقُولُ؛ أَمَّا النَّصُّ فَقَوْلُهُ ﷺ: «مَنْ صَلَّى صَلاتَنَا وأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا واسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا فَذَلِكَ المُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ الله وذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلا تَخْفِرُوا اللهَ في ذِمَّتِهِ[١]».

وَأَمَّا المَعْقُولُ فَهُوَ أَنَّ العِلْمَ بِهَذِهِ المَسَائِلِ لَوْ كَانَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الإِيمَانِ لَكَانَ يَجِبُ أَنْ لا يَحْكُمَ النَّبِيُّ ﷺ بِإِيمَانِ أَحَدٍ إِلّا بَعْدَ أَنْ يَسْأَلَهُ عَنْ هَذِهِ المَسَائِلِ. فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، بَلْ كَانَ يَحْكُمُ بِإِيمَانِهِمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْأَلَهُمْ عَنْهَا عَلِمْنَا أَنَّ الإِسْلامَ لا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا).

يَرِدُ عليه أنه كما لم يسألهم عن ذلك لم يُنقَل أنه كان يسألهم عما اتُّفِقَ على التكفير بجَحْدِهِ، بل كان يقبل منهم كلمة الإسلام من غير سؤال اكتفاءً بظاهر الحال.

قوله: (بَلِ الأَقْرَبُ أَنَّ المُجَسِّمَةَ[٢] كُفَّارٌ لِأَنَّهُمُ اعْتَقَدُوا أَنَّ كُلَّ مَا لا يَكُونُ مُتَحَيِّزاً أَوْ

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة أبواب استقبال القبلة، باب فضل استقبال القبلة.

(٢) وهذا غير متفق عليه بين أهل العلم، قال العلامة عضد الدين الإيجي في عقيدته: «ولأ نكفر أحداً من أهل القبلة إلّا بما فيه نفي الصانع القادر المختار العليم، أو شرك، أو إنكار النبوة، أو إنكار ما علم مجيء محمد ﷺ بِه ضرورةً، وإنكار مجمعٍ عليه قطعا كالأركان الخمسة واستحلأل المحرمات، وأما غير ذلك فالقائل به مبتدع وليس بكافر، ومنه التجسيم». قال شارح هذه العقيدة الشيخ **حسين بن شهاب الدين الكيلاني**: **(ومنه)**، أي ومن الذي لا يكفر قائله **(التجسيم)**، فإن المجسمة قائلون بأنه تعالى جسم ـ تعالى الله عن ذلك ـ، ودليلهم ظاهر النصوص الدالة عليه، وقد ثبت إبطال أنه جسم، فيجب تأويل النصوص. وإنما لم يكفر لأن ما يدل عليه نص من وجه من الوجوه لا يكفر قائله، والجهل بالله من وجه لا يضر، وليس عابداً لغير الله كعابد الصنم لأنه معتقد في الله ـ الخالق الرازق والقادر العالم ـ ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله. انتهىٰ.

لا في جِهَةٍ، فَلَيْسَ بِمَوْجُودٍ، ونَحْنُ نَعْتَقِدُ أنَّ كُلَّ مُتَحَيِّزٍ فَهُوَ مُحْدَثٌ، وخَالِقُنَا مَوْجُودٌ ولَيْسَ بِمُتَحَيِّزٍ ولا في جِهَةٍ، فَالمُجَسِّمَةُ نَفَوْا ذَاتَ الله تَعَالَى، فَيَلْزَمُهُمْ الكُفْرُ).

اعلم أن البحث في هذه المسألة يستدعى بيان حقيقة الكفر وبيان طريقة التكفير. قال فى «**المحصَّل**»: «والكفر عبارة عن إنكار ما عُلِمَ بالضرورة مجيءُ الرسول ﷺ به». لا يريد به أنه معلوم بضرورة العقل، ولكنه لشهرته والاتفاق عليه صار كالضروري. قال: فعلى هذا لا يكفر أحد من أهل القبلة؛ لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول ﷺ غيرُ معلوم ضرورة، بل نظراً.

يريد بأنه نظري أنه لم يشتهر اشتهاراً يصيِّرُه بمنزلة الضروري، ولم يتفق عليه وإن كان معلوما بالنظر كما قال. والمعنيُّ بكون طريقه ضروريًّا: أي مما يُلزِمُ النصُّ القاطعُ أو الإجماعُ القاطعُ على أنّ المتصف به كافر، ولا يكفي في تكفيره إجماع أهل عصره لأنه منهم، فلا ينعقد الإجماع مع خلافه. نعم يثبت كفره بإجماع أهل عصر قبل عصره أو بنصٍّ قاطع.

قال بعض الأصحاب: اعلم أنه قد عدَّ فحولُ «**المتكلمين**» القول في التكفير من لطيف الكلام ودقيقه، وإن عدَّه من لم يتبحَّر من الجلي، وكيف لا يكون كذلك وهو متشبّث بالنظر في جملة أصول الكلام حتى كأنها كالمعادة فيه؟!

والكفر مقابل للإيمان، وقد تحرر من قول «**القاضي**» أن حقيقة الإيمان الشرعي ترجع إلى المعرفة والتصديق بالقلب، فالكفر يرجع إلى الجهل بما شُرِطَ علمُه فى الإيمان إجماعًا، أو التكذيب به. وكذلك الإعراض عن النظر في التوحيد كُفْرٌ لما يلزمه من الجهل، وكذلك الشك أو الظن، فإنهما يستلزمان انتفاء المعرفة، والتقليد عند «**القاضي**» ومن تابعه من الجمهور كذلك[1].

---

(١) لما توهم البعض من كلام القاضي الباقلاني أنه يسوي بين المقلد للحق المعتقد للشيء على ما هو عليه، وبين الجاهل بالحق المعتقد للشيء على غير ما هو عليه أو الشاك فيه، نزه الأئمة «**القاضي**» عن ذلك =

ومما انعقد الإجماع على كفره كل مظهر لدين يخالف دين الإسلام: كـ«**اليهود**»، و«**النصارى**»، و«**المجوس**»، وعبدة الأوثان والكواكب، والقائلين بالدهر، ونفاة الحدوث من «**الفلاسفة**» المثبتين للعالَم علةً أو طبيعةً[1]، فإن معتقد ذلك جاهل بأنه تعالى قادرٌ حيٌّ

= الفهم الفساد لكلامه، فقال **الإمام تقي الدين المقترح** في «**شرح العقيدة البرهانية**»: وقد صرح «القاضي» بِأن المقلد كالشاك في مواضع. والصحيح ما يقتضيه مذهب «**القاضي**» في التقليد أنه ليس كالجهل ولا كالشك؛ أما الجهل فظاهر لمضادته الاعتقاد الصحيح، وأما الشك فمخالف أيضاً للاعتقاد من حيث إن الشك تردد بين أمرينِ من غير ترجحٍ، والمقلد ليس كذلك، فإنه وإن كان قد تتشوف نفسه في بعض الأحيان إلى النقيض وهو في تلك الحال، وإن كان متردداً في الجملة، إلا أنه يترجح عنده الاعتقاد الذي اعتقده ويرجع إليه في الحال خوفا من مخالفة العلماء الذين اقتدى بهم في اعتقاده، فلا يتحقق فيه الشك المتساوي. هذا هو التحقيق بِالنظر إلى ما يقتضيه مذهب «**القاضي**» وإن أطلق على المقلد ـ المعتقد الشيء على ما هو به ـ أنه كالجاهل وكالشاك، لا أن الاعتقاد كالجهل والشك لما بيناه من الفرق، والله الموفق للصوابِ. (شرح العقيدة البرهانية، ص١٥٣، ١٥٤).

(١) بيّن **الإمام السنوسي** وجه لزوم الكفر للفلاسفة القائلين بقدم العالم واستناده إلى الموجب بالذات في «**شرح المقدمات**» عند بيانه أصول الكفر فقال: **الأصل الأول**: وهو الإيجاب الذاتي، أي اعتقاد أن الذات العلية سبب في وجود الممكنات لا بالاختيار، بل بطريق العلة أو الطَّبيعة، فلا إشكال في كفر من يعتقد هذا؛ لأن من لازم هذا المذهب إنكار القدرة والإرادة الأزليتين، ومن لازمه قدم العالم، ومن لازمه تكذيب القرآن في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، وقوله جل وعلا: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤] ونحو ذلك مما هو كثير في الكتاب والسنة. والفرق بين العلة والطبيعة أن العلة تقتضي معلولها وتلازمه ولا يمكن انفكاكه عنها أصلاً، والطبيعة تقتضي مطبوعها عند توفر الشرائط وانعدام الموانع، وقد يتخلف عنها المطبوع لتخلف شرط أو وجود مانعٍ.

وهذا المذهب ظاهر الفساد؛ فإن البرهان القطعي قد دل على وجوب القدم لمولانا جل وعلا ووجوب الحدوث لكل ما سواه، ودل أيضا على استحالة حوادث لا أوَّل لها، فتعين على سبِيل القطعِ واليقين أن المولى تبارك وتعالى إنما أوجد العالم بطريق الاختيار، لا بطريق اللزوم في الأزل وهو طرِيق التعليل، ولا بطريق اللزوم فيما لا يزال وهو طرِيق الطبعِ. (شرح المقدمات، ١١٢).

عالِم مريد، وأنه يخالِفُ خَلْقَه، وأنه عادِلٌ في حُكمِه وفِعْلِه، وجاهل بوَصْفِه بما وصَفَ به نفسه من الكلام والسمع والبصر، وجاحد للنبوة والرسالة، ونافٍ للمعاد الروحاني والجسماني.

ومما انعقد الإجماع على التكفير به: الاستخفاف برسله تعالى والمحاربة لهم. وكذلك فعل لا يصدر إلا من كافر: كإلقاء المصحف في القاذورات. وكذلك المنع لوجوب ما عُلِمَ وجوبُه من الدين ضرورةً، كمَنْعِ وجوب الصلاة والزكاة ممن نشأ في بلاد الإسلام وأشباه ذلك، وكذلك استحلال ما عُلِمَ تحريمُه من الدين ضرورة كاستحلال الخمر والزنا والسرقة وأشباه ذلك.

وما ينقل عن «**العنبري**»[١] من أن كل مجتهد مصيب[٢] سواء كان من أهل القبلة

---

(١) هو: عبيدالله بن الحسن بن مالك بن الخشخاش ـ بمعجمة فوقية ـ بصري، تولى قضاء البصرة بعد سرار بن عبد الله، وكان ثقة عالما. روى عنه غير واحد. توفي سنة (١٨٦هـ) وكان يرى جواز التقليد في العقائد والعقليات. وخالف في ذلك العلماء. ونسبته لبني العنبر قوم من تميم.

(٢) **قال الشيخ حمزة التارزي في حاشيته على شرح المقدمات للسنوسي**: يعني أن العنبري قال: كل مجتهد في أصول الدين مصيب. قال بعض المحققين ما معناه: ولا يُظن بالعنبري أنه أراد بالإصابة وقوعُ معتقَد المجتهدين في نفس الأمر، حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث، فإن ذلك جنون محض، بل أراد أن ما يؤول إليه اجتهاد المجتهد فهو حكم الله في حقه، سواء وافق ما في نفس الأمر أم لا.

ثم قيل: عمّم في أصول الدين حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب ما زعم، وهذا ما ذكره القاضي أبو بكر أنه المشهور عنه. وقيل: إنما أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل، كالرؤية وخلق الأفعال، فأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فإنه يقطع فيه بأن الحق إنما يقوله أهل الإسلام. وقال ابن السمعاني: وينبغي أن يكون التأويل بالمذهب العنبري على هذا الوجه لأنا لا نظن أن أحدا من هذه الأئمة إلا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس. قلت: ولذلك حكي أن العنبري كان يقول في مثبتي القدر: هؤلاء عظموا الله. وفي نافيه: هؤلاء نزهوا الله. =

أو من غيرهم ـ إن صحَّ ـ فهو مسبوق بالإجماع، وهو كافر بذلك. وإن أراد أن كل مجتهد من أهل القبلة مصيب، أو كل من قال قولاً يشهد لقائله ظاهرٌ من الشرع ـ وليس مراداً ـ فهو قول باطل، وهو مبتدع بذلك.

وأما تكفير المتأوّل من أهل القبلة بالمآل، فقد اختلفوا فيه، وقد صار «**الأستاذ**» وبعض أئمة الكلام إلى عدم التكفير، فإنهم مصدِّقون لله ورسوله، وأرادوا بما صاروا إليه تعظيماً فغلطوا، وهم مبتدعة[1]. و«**الشافعي**» يقبل شهادتهم إلا «**الخطابية**» من «**الرافضة**» فإنهم جوزوا الشهادة بما لم يعلموه لمن يوافقهم في مذهبهم،

وميل «**الفخر**» إلى الوقوف عن تكفيرهم، واحتج عليه بالمنقول والمعقول كما قرره ههنا، وهو واضح. ومال إلى تكفير «**المجسمة**»، ووجهه بما حاصله أنهم يعترفون بحدوث الأجسام، ووصفوا الباري بالجسمية، فمن عبدوه غير الإله، فهم غير عارفين بوجود الإله.

= ولم ينقل عنه مثل ذلك في اليهود والنصارى وأمثالهم. قال ابن القاسم: وكيف يسع عاقلا أن يقول: إن حكم الله في حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدى إليه اجتهادهم، مع دلالة الأدلة عن نفي ما أدى إليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم وتخليدهم في العذاب؟! (راجع هامش رقم ٣ في شرح المقدمات للإمام السنوسي، ص١٠٦).

(١) مستند من قال بأنه لا يلزم تكفير أهل البدع من الفرق الإسلامية بما اعتقدوه من الباطل، ولو خالفوا ما ثبت بالدليل وعُرف أنه من دين محمد ﷺ ـ مثل كونه تعالى عالما بالعلم أو بذاته، وأنه مرئي أو غير مرئي، وأنه خالق أعمال العباد أم لا ـ أنه لم يُنقل ذلك بالتواتر القاطع للعُذْرِ، فلا جَرم لم يكن إنكارُه والإقرار به داخلا في ماهية الإيمان ولا موجبا للكفر. ودليلهم على عدم التكفير بالخطأ في ذلك أنه لو كان ذلك جزءًا من ماهية الإيمان لكان يجب على الرسول أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه عرف الحق في تلك المسألة بين جميع الأمة، ويُنقل ذلك على سبيل التواتر. فلمّا لم يُنقل دلَّ على أنه ﷺ ما وقف الإيمان عليها. ولمّا لم يكن كذلك وجب أن لا يكون معرفتها من الإيمان ولا إنكارها موجبا للكفر. ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من الأمة من أرباب التأويل.

وكفّرهم غيره بأنهم إذا امتنعوا من النظر والاستدلال الموصل إلى معرفة الإله وصفاته ووحدانيته، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فهم جاهلون بوجود الإله تعالى. وهذا لا يتم إلا ببيان أنه لا يكفي التقليد في علم التوحيد، وقد تقدم أنّ «**القاضي**» يقول إنه ممتنع، وأنه يكتفى في إثبات الإيمان بالعلم بالله، لا من كل وجه، بل على الجملة، فيعلم أنه موجود أزلي غني واحد فى ذاته وصفاته الإلهية وتدبيره، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وأنه عادل في أفعاله، وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق، وأنه صادق في جميع ما جاء به، ويكفي معرفة جميع ذلك بطريق ما، وفي الدلائل كثرة، وكل ما سوى الله تعالى دليل عليه. وأمّا إقامة البراهين وحل الشكوك والشبهات فمن فروض الكفايات، فكما يجب الذب عن الدين لمن بسط إليه يده بالقتال، كذلك يجب الذب عنه لمن بسط لسانه إليه بالحجة وإقامة البينات.

فإن قيل: وكيف تحكمون بالإيمان للعوام بتصديق الرسول في الرسالة، وهم لا يعرفون وجوه الإعجاز؟!.

قلنا: العوام جازمون بأن أحداً لا يأتي بمثل القرآن، وأنه آية محمد ﷺ الكبرى، ولهم طريق فى الجزم بذلك، وهو معرفتهم بعجز أهل الصناعة والبلاغة عن معارضته، وأنه لو كان من جنس ما يقبل المعارضة لعورض، والله أعلم.

وممن كُفِّرَ من «**الرافضة**» غلاتهم النافون للجنة والنار، ومن يرمى عائشة رضى الله عنها مما برأها الله عز وجل منه في كتابه، فإنه مكذِّب لله تعالى في خبره.

ومما تمسك به «**الأستاذ**» في تكفير من قال: إن الباري تعالى مريد بإرادة حادثة: أنه يلزم أن يكون تعالى مَؤُوفاً قبل اتصافه بها.

وكفَّر غيره «**المعتزلة**» القائلين بوجوب الأصلح على الله تعالى من حيث إنهم لم يعترفوا بأن لله تعالى على أحد من عبيده نعمة ولا تفضلاً، فإنه إذا كان كل ما يفعله واجباً عليه فمن فعل ما يجب عليه لا يستحق شكراً ولا تعظيماً، تعالى الله عن ذلك.

والكلام فى هذا الباب يطول، فلنقتصر على هذه النبذة، والله عز وجل أعلم.

الباب العـــاشر

في الإمـــامة

البَابُ العَــاشِرُ
في الإِمَــامَةِ

قوله: (البَابُ العَاشِرُ: في الإِمَامَةِ. وَفيهِ مَسَائِل:

المَسْأَلَةُ الأُولَى: في نَصْبِ الإِمَامِ.

إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ واجِبٌ عَلَى العِبَادِ، أَوْ عَلَى الله تَعَالَى، أَوْ لا يَجِبُ أَصْلاً).

قال علماؤنا: البحث في الإمامة[1] ليس من أصول الاعتقادات، والخطر على من يخطئ فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلها، لكن لمّا زعمت الإمامية[2] وبعض المعتزلة أنها تجب عقلا، بُوِّبَ عليها في علم الأصول لبيان أنه لا يجب شيء من أحكام التكاليف بدون الشرع المنقول، فإنّ الإيجاب مبني على التحسين والتقبيح العقلي، وقد تقدم بطلانه.

قوله: (أَمَّا الَّذِينَ قَالُوا: يَجِبُ نَصْبُهُ عَلَى العِبَادِ، فَفَرِيقَانِ:

---

(١) قال العلامة التفتازاني: الإمامة: هي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي ﷺ. وأحكامها في الفروع، إلا أنه لمّا شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد أدرجت مباحثها في الكلام. شرح المقاصد الدينية (٥: ٢٣٢).

(٢) قال الشيخ الشهرستاني: الإمامية: هم القائلون بإمامة عليٍّ رضي الله عنه بعد النبي ﷺ نصاً ظاهراً وتعييناً صادقاً من غير تعريض بالوصف، بل إشارة إليه بالعين. الملل والنحل (١: ١٦٣).

ـ أحَدُهُمَا: الَّذِينَ قَالُوا: العَقْلُ لا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ الوُجُوبِ، وإِنَّمَا الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ السَّمْعُ. وهُوَ قَوْلُ أَهْلِ السُّنَّةِ وقَوْلُ المُعْتَزِلَةِ) يعني أكثرهم (وَالزَّيْدِيَّةِ).

ـ والثَّانِي: الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ العَقْلَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا نَصْبُ الإِمَامِ. وهُوَ قَوْلُ الجَاحِظِ وأَبِي الحُسَيْنِ البَصْرِيِّ).

و«**الكعبي**» على هذه المقالة أيضا، قالوا: وورد الشرع أيضاً بإيجابها.

قوله: (**وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّهُ يَجِبُ عَلَى اللهِ تَعَالَى نَصْبُ الإِمَامِ فَهُمْ فَرِيقَانِ:**

ـ الأَوَّلُ: الشِّيعَةُ[١]، وهُم الَّذِينَ قَالُوا: يَجِبُ عَلَى اللهِ تَعَالَى نَصْبُ الإِمَامِ لِيُعَلِّمَنَا مَعْرِفَتَهُ تَعَالَى ومَعْرِفَةَ سَائِرِ المَطَالِبِ.

ـ والثَّانِي: قَوْلُ الإِثْنَاعَشْرِيَّةِ الَّذِينَ قَالُوا: يَجِبُ عَلَى اللهِ تَعَالَى نَصْبُهُ لِيَكُونَ لُطْفًا لَنَا فِي فِعْلِ الوَاجِبَاتِ العَقْلِيَّةِ وفِي تَرْكِ القَبَائِحِ العَقْلِيَّةِ، ولِيَكُونَ أَيْضاً حَافِظاً لِلشَّرِيعَةِ ومُبَيِّناً لَهَا).

وقد أشرنا إلى إبطال ما بنوا عليه هذه المقالة من التحسين والتقبيح.

قوله: (**وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا: لا يَجِبُ أَصْلاً، فَهُمْ ثَلاثُ طَوَائِفَ: مِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يَجِبُ نَصْبُهُ فِي وقْتِ السَّلامَةِ، وأَمَّا فِي وقْتِ الحَرْبِ والاضْطِرَابِ فَلا؛ لِأَنَّهُ رُبَّمَا صَارَ نَصْبُهُ سَبَبًا لِزِيَادَةِ الشَّرِّ**).

هذه المقالة تعزي إلى «**هشام الغوطي**»[٢]، قال: إن الأمة إذا اجتمعت كلمتهم على

---

(١) قال الفخر الرازي: الشيعة جنس تحته أربعة أنواع: الإمامية، والكيسانية، والزيدية والغلاة. (المحصَّل، ص٥٧٥). وينظر في تفاصيل فرقهم: الملل والنحل للشهرستاني، (١: ١٦٣ـ٢٠٠)؛ وأبكار الأفكار للآمدي (٣: ٣٥٥ ـ ٣٧٤).

(٢) هو: هشام بن عمر الغوطي الشيباني، من معتزلة البصرة. تنسب إليه فرقة الهشامية (فرق وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار، ص٢١، ٢٢. تحقيق د. علي سامي النشار، ط دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م).

الحق طوعا احتاجت إلى إمام، وإن عصت وفجرت وبغت وأفسدت وامتنعت من إقامته لم يجب على «**أهل الحق**» إقامته.

قوله: (**وَمِنْهُمْ مَنْ عَكَسَ الأَمْرَ**).

هذه المقالة تعزي إلى «**أبي بكر الأصم**» من «**القدرية**»، قال: إن الناس إن تكافُّوا[١] عن الظلم[٢] استغنوا عن إمام. وقال: إن نصبه غير واجب في حكم الدين، غير أنه يَحسُن من الأمة نَصْبُه وإن لم يكن مفروضًا، وإنهم متى أقاموا حَجَّهم وجهادهم وتناصفوا لم يلزمهم نصب إمام.

قوله: (**وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لا يَجِبُ فِي وقْتٍ مِنَ الأَوْقَاتِ**).

هذه المقالة تعزي إلى النجدات من الخوارج، أصحاب نجدة بن عامر، قالوا: لأنه لا حاجة بالناس إلى إمام، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإقامة إمام يحملهم عليه وأقاموه جاز.

قوله: (**لَنَا أَنَّ نَصْبَ الإِمَامِ يَقْتَضِي دَفْعَ ضَرَرٍ لا يَنْدَفِعُ إِلّا بِهِ، فَيَكُونُ واجِباً. بَيَانُ الأَوَّلِ: أَنَّ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ حَاصِلٌ بِأَنَّهُ إِذَا حَصَلَ فِي البَلَدِ رَئِيسٌ قَاهِرٌ ضَابِطٌ فَإِنَّ البَلَدَ يَكُونُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلاحِ مِمَّا إِذَا لَمْ يُوجَدْ هَذَا الرَّئِيسُ**).

وأتم من هذا التقرير أن للمسلمين حاجة إلى من ينفذ أحكامهم ويقيم صلاتهم، ويجبي صدقاتهم وخراجهم، وينصف المظلوم من الظالم، وينصّب قضاتهم، ويحفظ بيضتهم، ويجيش جيوشهم، ويحفظ ثغورهم، ويقسم غنائمهم، ويبعث السعاة والولاة.

قوله: (**وَبَيَانُ الثَّانِي: أَنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ لَمَّا كَانَ واجِباً، ولا يَنْدَفِعُ هَذَا الضَّرَرُ إِلّا بِهِ، كَانَ واجِباً**).

---

(١) في (أ): تجافوا.

(٢) في (أ): المظالم.

يعني إمّا شرعا على أصولنا، أو عقلا على من يقول بالتحسين، وهذا واضح.

قوله: (**فَإِنْ قَالُوا: لَعَلَّ القَوْمَ يَسْتَنْكِفُونَ عَنْ مُتَابَعَةِ هَذَا الرَّئِيسِ فَيَزْدَادُ الشَّرُّ؟!. قُلْنَا: هَذَا وإِنْ كَانَ مُحْتَمَلاً إِلّا أَنَّهُ نَادِرٌ، والغَالِبُ مَا ذَكَرْنَاهُ، والغَالِبُ رَاجِحٌ عَلَى النَّادِرِ**).

اعلم أنّ المعتمد القاطع على الوجوب شرعًا: اتفاقُ السلف على ذلك إلى زماننا هذا على أنه لا يجوز إخلاء الأرض عن إمام قائم بأمر الله تعالى، فقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبته المشهورة: «أيها الناس، من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد إله محمد فإنه حي لم يمت». ثم تلا: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، ثم قال: إن محمدا قد قضى سبيله، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا أرائكم رحمكم الله. فأجاب الناس من كل جانب: صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر لهذا الأمر من يصلح.

ولما قربت وفاة أبي بكر رضي الله عنه قال: تشاوروا في هذا الأمر، ثم وصف عمر رضي الله عنه بصفاته وعهد إليه، واستقر الأمر عليه، وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أنه يجوز خلو الأرض عن إمام. ولما قربت وفاة عمر رضي الله عنه جعل الأمر شورى في الستة، ثم كان الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله عنهما، فدل ذلك على أنهم كانوا متفقين على توقف الأحكام عند موت كل إمام إلى أن يقوم غيره، وصار الأمر على ذلك المنهاج إلى زماننا في كل عصر من غير منازع في الحاجة إلى إمام، فهذا هو المعتمد القاطع لأهل السنة.

❋ ❋ ❋

قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

احْتَجَّ الشَّرِيفُ المُرْتَضَى)

يعني من «**الإمامية**».

(بِعَيْنِ هَذَا الدَّلِيلِ)

الذي قرره في المسألة التي قبلها.

(عَلَى وُجُوبِ نَصْبِ الإِمَامِ عَلَى اللهِ تَعَالَى. فَقُلْنَا: إِنَّهُ ضَعِيفٌ، وذَلِكَ أَنَّا نُسَلِّمُ أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ مُشْتَمِلٌ عَلَى هَذَا الوَجْهِ مِنَ المَنْفَعَةِ، إِلَّا أَنَّهُ لا يَبْعُدُ أَيْضاً اشْتِمَالُهُ عَلَى وجْهٍ مِنْ وُجُوهِ القُبْحِ، وبِهَذَا التَّقْدِيرِ لا يَصِحُّ مِنَ اللهِ تَعَالَى نَصْبُهُ.

فَإِنْ قَالُوا: هَذَا أَيْضاً وارِدٌ عَلَيْكُمْ. قُلْنَا: الفَرْقُ بَيْنَ البَابَيْنِ أَنَّا لَمَّا أَوْجَبْنَا نَصْبَ الإِمَامِ عَلَى أَنْفُسِنَا كَفَى ظَنُّ كَوْنِهِ مَصْلَحَةً فِي وُجُوبِ نَصْبِهِ عَلَيْنَا؛ لِأَنَّ الظَّنَّ فِي حَقِّنَا يَقُومُ مَقَامَ العِلْمِ فِي وُجُوبِ العَمَلِ، فَإِذَا عَلِمْنَا اشْتِمَالَ نَصْبِ الإِمَامِ عَلَى هَذَا الوَجْهِ مِنَ المَصْلَحَةِ ولَمْ نَعْرِفْ فِيهِ مَفْسَدَةً حَصَلَ ظَنُّ كَوْنِهِ مَصْلَحَةً، فَيَصِيرُ هَذَا الظَّنُّ سَبَبًا[1] لِلْوُجُوبِ فِي حَقِّنَا. أَمَّا أَنْتُمْ فَتُوجِبُونَ نَصْبَ الإِمَامِ عَلَى اللهِ تَعَالَى، فَمَا لَمْ تُقِيمُوا البُرْهَانَ القَاطِعَ عَلَى خُلُوِّهِ عَنْ جَمِيعِ المَفَاسِدِ لا يُمْكِنُكُمْ إِيجَابُهُ عَلَى اللهِ تَعَالَى لِأَنَّ الظَّنَّ لا يَقُومُ مَقَامَ العِلْمِ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى، فَظَهَرَ الفَرْقُ).

يَرِدُ عليه أنّ الأحكام وإن سُلِّمَ تَوَقُّفها في نفس الأمر على علم الله تعالى باشتماله على حِكمة، تفضلاً منه على قول «**الأشعرية**»، أو وجوبًا على قول غيرهم، لكن لا يشترط في حكمنا نحن بأن هذا حُكْمُ الله تعالى على العباد العِلْمُ؛ لتعذُّرِ طريقه علينا في أغلب الأحكام، وقد اكتفى الشرع في ذلك بالظن في أحكام التكاليف، وإذا ظننا بأنّ فعلا

---

(١) في (أ): سبيلا.

مشتملاً على جهة من الصلاح، وترجح عندنا، فدأب الشرع تكليفُنا باعتقاد ذلك والحكم به إذا شهد العمل بذلك الظن قاطع، كالعمل بقول المفتي والشاهد بالاتفاق، وخبر الواحد والقياس عند من يوجب العمل بهما.

وإنما طريق الاعتراض عليه أنّ الباري تعالى إذا كان قادرًا على خَلْقِ المصالح الحاصلة للعباد من نَصْبِ إمامٍ بدون نصبه، فليس في العقل المحض ما يوجب تلك الوسيلة.



قوله: (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

قَالَتِ الاثْنَاعَشْرِيَّةُ والشِّيعَةُ: وُجُوبُ العِصْمَةِ شَرْطٌ لِصِحَّةِ الإِمَامَةِ.

وَقَالَ البَاقُونَ: لَيْسَ كَذَلِكَ.

لَنَا: أَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَى إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه مَعَ أَنَّهُ مَا كَانَ واجِبَ العِصْمَةِ).

تقرير ما ادعاه من هاتين المقدمتين واضح، أمّا الأولى فلما سنذكره من الدليل على صحة إمامته، وأمّا أنه غير معصوم فبالاتفاق؛ أمّا عندنا فلأنّا لا ندعي ذلك، وأمّا عند الخصوم فلأنّهم لا يعتقدون أنّ العصمة لغير عليٍّ رضي الله عنه وأولاده وأولاد أولاده من الأئمة رضوان الله تعالى عليهم ورحمته.

قوله: (وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ بِأَنَّ افْتِقَارَ الرَّعِيَّةِ إِلَى الإِمَامِ إِنَّمَا كَانَ لِأَنَّ جَوَازَ فِعْلِ القَبِيحِ عَلَيْهِمُ اقْتَضَى احْتِيَاجَهُمْ إِلَى الإِمَامِ، فَلَوْ حَصَلَتْ هَذِهِ الجِهَةُ فِي حَقِّ الإِمَامِ لَزِمَ افْتِقَارُهُ إِلَى إِمَامٍ آخَرَ، فَيَلْزَمُ إِمَّا الدَّوْرُ أَوِ التَّسَلْسُلُ.

وَالجَوَابُ: أَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ دَلِيلَكُمْ فِي وُجُوبِ نَصْبِ الإِمَامِ عَلَى اللهِ تَعَالَى بَاطِلٌ).

وأوضح من هذا أنّ مقتضى ذلك إيجاب العصمة لدعاتهم ونوابهم من ولاتهم وقضاتهم، ولم يشترطوا فيهم العصمة.

* * *

قوله: (المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

أَجْمَعَتِ الأُمَّةُ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ إِثْبَاتُ الإِمَامَةِ بِالنَّصِّ. وهَلْ يَجُوزُ بِالاخْتِيَارِ أَمْ لا؟ قَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ والمُعْتَزِلَةُ: يَجُوزُ. وقَالَتِ الاثْنَاعَشْرِيَّةُ: لا يَجُوزُ إِلّا بِالنَّصِّ. وقَالَتِ الزَّيْدِيَّةُ: يَجُوزُ بِالنَّصِّ، ويَجُوزُ أَيْضاً بِالدَّعْوَةِ والخُرُوجِ مَعَ حصُولِ الأَهْلِيَّةِ).

من مذهب «**الزيدية**» أنّ الإمام بعد رسول الله ﷺ عليٌّ بالنصِّ الخفي، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم كل فاطميٍّ مستجمع لشرائط الإمامة دعا الخَلقَ إلى نفسه شاهراً سيفه على الظلمة.

ومنهم من زعم أن رسول الله ﷺ نصَّ على عليٍّ والحَسَنِ والحُسَيْنِ. و«**الجارودية**» منهم تزعم أنه ﷺ نصَّ على عليٍّ بوصفه لا باسمه.

قوله: **(لَنَا: الدَّلِيلُ دَلَّ عَلَى إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه، ومَا كَانَ لِتِلْكَ الإِمَامَةِ سَبَبٌ إِلّا البَيْعَة؛ إِذْ لَوْ كَانَ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ لَكَانَ تَوْقِيفُ الأَمْرِ عَلَى البَيْعَةِ خَطأً عَظِيمًا يَقْدَحُ في إِمَامَتِهِ، وذَلِكَ بَاطِلٌ، فَوَجَبَ كَوْنُ البَيْعَة طَرِيقاً صَحِيحاً).**

اعلم أنّ قوله في هذه المسألة «لا سبيل لإمامة أبي بكر إلا البيعة»، مع قوله في المسألة السادسة: «الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق، ويدل عليه القرآن والخبر والإجماع» تناقُضٌ منه.

قوله: **(احْتَجَّ المُخَالِفُ بِأَنَّ الإِمَامَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ واجِبَ العِصْمَةِ، ولا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ ذَلِكَ إِلّا بِالنَّصِّ. والجَوَابُ: أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ وُجُوبَ العِصْمَةِ بَاطِلٌ).**

❊ ❊ ❊

قوله: (**المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:**

قَالَتِ الاثْنَاعَشْرِيَّةُ: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَصَّ عَلَى إمَامَةِ عَلِيٍّ رضي الله عنه نَصًّا جَلِيًّا لا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ أَلْبَتَّةَ. وقَالَ البَاقُونَ: لا يُوجَدُ هَذَا النَّصُّ).

يعني الذي لا يقبل التأويل، فإنّ «**الزيدية**» تزعم أنه نصٌّ خَفِيٌّ.

(**لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ النَّصَّ عَلَى هَذِهِ الخِلافَةِ واقِعَةٌ عَظِيمَةٌ، والوَقَائِعُ العَظِيمَةُ يَجِبُ اشْتِهَارُهَا جِدًّا، فَلَوْ حَصَلَتْ هَذِهِ الشُّهْرَةُ لَعَرَفَهَا المُخَالِفُ والمُوَافِقُ، وحَيْثُ لَمْ يَصِلْ خَبَرُ هَذَا النَّصِّ إلَى أَحَدٍ مِنَ الفُقَهَاءِ والمُحَدِّثِينَ عَلِمْنَا أَنَّهُ كَذِبٌ**).

فهذه الطريقة تبطل قول كل من يدعي نصًّا جليًّا على إمام مُعيَّنٍ. والمدعون لذلك فِرَق: منهم من ادعاه على عليٍّ كما ذكر، ومنهم من ادعاه على العبَّاس، ومنهم من ادعاه على أبي بكر، والرد على الجميع واحد، وبهذه الطريقة علمنا أن القرآن لم يُعارَض[(١)].

وقد أورد على هذه القاعدة نقوض، منها ما نقل من معجزات الرسول ﷺ غير القرآن ولم ينقل تواترًا. ومنها أن رسول الله ﷺ دخل مكة عنوةً أو صلحاً. ومنها: شفع الأذان وإفراد الإقامة وغير ذلك. وقد أجيب عن ذلك في «**شرح معالم أصول الفقه**» في كتاب الأخبار.

قوله: (**الثَّانِي: لَوْ حَصَلَ هَذَا النَّصُّ لَكَانَ إمَّا أَنْ يُقَالَ: إنَّهُ ﷺ أَوْصَلَهُ إلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ، أَوْ مَا أَوْصَلَهُ إلَيْهِمْ؛ والأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ طَالِبِي الإمَامَةَ لِأَنْفُسِهِمْ كَانُوا في غَايَةِ القِلَّةِ، وأَمَّا البَاقُونَ فَمَا كَانُوا طَالِبِينَ لِلْإمَامَةِ، وكَانُوا في غَايَةِ التَّعْظِيمِ لِرَسُولِ الله ﷺ وكَانُوا يَعْتَقِدُونَ أَنَّ مُخَالَفَتَهُ تُوجِبُ العِقَابَ العَظِيمَ، والإنْسَانُ لا يَلْتَزِمُ العِقَابَ العَظِيمَ مِنْ غَيْرِ**

(١) يعني لو وُجد النص الجلي على إمامة أحد من المذكورين لنقل لتوفر الدواعي إلى ذلك، وكذلك القرآن لو وجد النص المعارض له لنقل لتوفر الدواعي إلى ذلك أيضا، فلما لم ينقل دل ذلك على عدم وجوده.

غَرَضٍ، لا سِيَّمَا وقَدْ حَصَلَتْ هُنَاكَ أَسْبَابٌ أُخْرَى تُوجِبُ نُصْرَةَ عليٍّ رضي الله عنه:

ـ أحَدُهَا أَنَّهُ كَانَ في غَايَةِ الشَّجَاعَةِ وأَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه في غَايَةِ الضُّعْفِ في زَعْمِ الرَّوَافِضِ.

ـ وثَانِيهَا: أَنَّ أَتْبَاعَ عَلِيٍّ رضي الله عنه كَانُوا في غَايَةِ الجَلالَةِ، فَإِنَّ فَاطِمَةَ والحَسَنَ والحُسَيْنَ ﷺ كَانُوا مَعَهُ، والعَبَّاسُ رضي الله عنه كَانَ مَعَهُ، وأَبُو سُفْيَانَ شَيْخُ بَنِي أُمَيَّةَ كَانَ في غَايَةِ البُغْضِ لِأَبِي بَكْرٍ، وجَاءَ وبَالَغَ في حَمْلِ عَلِيٍّ رضي الله عنه عَلَى طَلَبِ الإِمَامَةِ وفي انْتِزَاعِهَا مِنْ يَدِ أَبِي بَكْرٍ).

يعني أنه قال لعليٍّ رضي الله عنه: كيف تدع هذا الأمر في شر قبيلة؟! فقال له عليٌّ رضي الله عنه: فتنْتَنا في الجاهلية وتريد أن تفتننا في الإسلام؟!

قال: (وَالزُّبَيْرُ مَعَ شَجَاعَتِهِ سَلَّ السَّيْفَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه وتَجَاوَزَ عَنْهُمْ.

ـ وثالثها: أَنَّ الأَنْصَارَ طَلَبُوا الإِمَامَةَ لِأَنْفُسِهِمْ، فَمَنَعَهُمْ أَبُو بَكْر رضي الله عنه، ولَوْ كَانَ هَذَا النَّصُّ مَوْجُودًا لَقَالُوا لَهُ: يَا أَبَا بَكْرٍ! إِنَّا أَرَدْنَا أَنْ نَأْخُذَهَا لِأَنْفُسِنَا بِالظُّلْمِ والغَصْبِ، وكَمَا مَنَعْتَنَا مِنْهَا فَنَحْنُ نَمْنَعُكَ هَذَا الغَصْبَ والظُّلْمَ ونَرُدُّهَا إِلَى أَهْلِهَا، وهُوَ عَلِيٌّ رضي الله عنه.

فَثَبَتَ أَنَّ هَذِهِ الأَسْبَابَ مُوجِبَةٌ لِقُوَّةِ أَمْرِ عَلِيٍّ رضي الله عنه بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ النَّصُّ مَوْجُودًا، ولَمَّا لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّهُ لا أَصْلَ لِذَلِكَ النَّصِّ.

وَأَمَّا القِسْمُ الثَّانِي: وهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ ﷺ مَا أَوْصَلَ ذَلِكَ النَّصَّ إِلَى أَهْلِ التَّوَاتُرِ، بَلْ إِلَى الآحَادِ. وهَذَا بَعِيدٌ لِوُجُوهٍ:

ـ الأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَ الآحَادِ لا يَكُونُ حُجَّةً، لا سِيَّمَا عِنْدَهُمْ أَنَّ خَبَرَ الوَاحِدِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ في العِلْمِيَّاتِ.

ـ والثَّانِي: أنَّ هَذَا يَجْرِي مَجْرَى خِيَانَةَ الرَّسُولِ ﷺ في مِثْلِ هَذَا الأمْرِ العَظِيمِ، فَثَبَتَ أنَّ قَوْلَهُمْ بَاطِلٌ.

الحُجَّةُ الثَّالِثَةُ: أنَّ عَلِيًّا رضي الله عنه ذَكَرَ جُمْلَةَ النُّصُوصِ الخَفِيَّةِ، ولَمْ يُنْقَلْ عَنْهُ أنَّهُ ذَكَرَ هَذَا النَّصَّ الجَلِيَّ في مَحْفَلٍ مِنَ المَحَافِلِ، ولَوْ كَانَ مَوْجُودًا لَكَانَ ذِكْرُهُ أوْلَى مِنْ ذِكْرِ النُّصُوصِ الخَفِيَّةِ.

احْتَجُّوا بِأنَّ الشِّيعَةَ عَلَى كَثْرَتِهِمْ وتَفَرُّقِهِمْ في الشَّرْقِ والغَرْبِ يَنْقُلُونَ هَذَا الخَبَرَ.

وَالجَوَابُ: أنَّ واضِعَ هَذَا الخَبَرِ هُوَ ابْنُ الرَّاوَنْدِيِّ. ثُمَّ إنَّ الرَّوَافِضَ لِشِدَّةِ شَغَفِهِمْ في هَذَا البَابِ سَعَوْا في تَشْهِيرِهِ).



قوله (الـمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

الإمَامُ الحَقُّ بَعْدَ رَسُولِ الله ﷺ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رضي الله عنه. ويَدُلُّ عَلَيْهِ القُرْآنُ والأَخْبَارُ والإِجْمَاعُ. أَمَّا القُرْآنُ فَآيَاتٌ:

ـ أحَدُهَا: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦] إِلَى آخِرِ الآيَةِ، فَنَقُولُ: هَذَا الدَّاعِي إِمَّا أَنْ يَكُونَ رَسُولُ الله ﷺ، أَوْ أَحَدُ الثَّلاثَةِ الَّذِينَ جَاءُوا بَعْدَهُ وهُمْ أَبُو بَكْرٍ وعُمَرَ وعُثْمَانَ رِضْوَانُ الله عَلَيْهِمْ، أَوْ يَكُونُ الدَّاعِي عَلِيٌّ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ، أَوْ الَّذِينَ جَاءُوا بَعْدُ، لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الدَّاعِي النَّبِيُّ ﷺ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ ۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ﴾ [الفتح: ١٥] ولَوْ كَانَ الدَّاعِي هُوَ الرَّسُولُ ثُمَّ إِنَّهُ مَنَعَهُمْ مِنْ مُتَابَعَتِهِ لَزِمَ التَّنَاقُضُ وهُوَ بَاطِلٌ.

وَلا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الدَّاعِي هُوَ عَلِيٌّ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تُقَـٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] هَذِهِ الآيَةُ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ الـمَقْصُودَ تَحْصِيلُ الإِسْلامِ بِدَلِيلِ أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الإِسْلامَ عِبَارَةٌ عَنِ الدَّالِّ عَلَى الاعْتِقَادِ ظَاهِرًا، وقَدْ كَانَ هَذَا حَاصِلاً فِيهِمْ.

وَلا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الـمُرَادُ مَنْ جَاءَ بَعْدَ عَلِيٍّ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ لِأَنَّهُمْ عِنْدَنَا عَلَى الخَطَأِ وعِنْدَ شِيعَتِهِ عَلَى الكُفْرِ، ولَمَّا بَطَلَتْ هَذِهِ الأَقْسَامُ ثَبَتَ أَنَّ الـمُرَادَ مِنْهُ أَحَدُ أُولَئِكَ الثَّلاثَةِ، أَعْنِي أَبَا بَكْرٍ، وعُمَرَ، وعُثْمَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

ثُمَّ إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَوْجَبَ طَاعَتَهُ حَيْثُ قَالَ: ﴿فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ١٦] وإِذَا وجَبَتْ طَاعَةُ واحِدٍ مِنْ هَؤُلاءِ الثَّلاثَةِ وجَبَتْ طَاعَةُ الكُلِّ لِأَنَّهُ لا قَائِلَ بِالفَرْقِ، فَهَذِهِ الآيَةُ تَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ إِمَامَةِ هَؤُلاءِ الثَّلاثَةِ.

الحُجَّةُ الثَّانِيَةُ مِنَ القُرْآنِ: قَوْلُهُ تَعالَى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴾ [النور: ٥٥]. وجْهُ الاسْتِدْلالِ أَنَّ قَوْلَهُ تَعالَى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [النور: ٥٥] هَذَا خِطَابٌ مَعَ جَماعَةٍ مِنَ الحَاضِرِينَ في زَمَنِ حَياةِ الرَّسُولِ ﷺ بِإيصَالِ الخِلافَةِ إلَيْهِمْ، ولا يُمْكِنُ حَمْلُ هَذا عَلى عَلِيٍّ والحَسَنِ والحُسَيْنِ لِأَنَّهُمْ عِنْدَ الرَّوافِضِ مَا كَانُوا مُتَمَكِّنِينَ مِنْ إظْهَارِ دِينِهِمْ، ومَا زَالَ الخَوْفُ عَنْهُمْ، بَلْ كَانُوا أَبَدًا في غَايَةِ الغَفْلَةِ والخَوْفِ، فَوَجَبَ حَمْلُ الآيَةِ عَلَى أَبِي بَكْرٍ وعُمَرَ وعُثْمانَ وعَلِيّ، فَإنَّ هَؤُلاءِ الأَرْبَعَة كَانُوا مُتَمَكِّنِينَ مِنْ إظْهَارِ دِينِهِمْ وكَانَ الخَوْفُ عَنْهُمْ زَائِلاً.

الحُجَّةُ الثَّالِثَةُ: قَوْلُهُ تَعالَى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى * ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾ [الليل: ١٧ – ١٨] هَذَا الأَتْقى يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ الخَلْقِ عِنْدَ الرَّسُولِ لِقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣] وأَجْمَعَتِ الأُمَّةُ عَلَى أَنَّ الأَفْضَلَ إمَّا أَبو بَكْرٍ وإمَّا عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُما، ولا يُمْكِنُ حَمْلُ هَذِهِ الآيَةِ عَلَى عَلِيّ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ لِأَنَّهُ قَالَ في صِفَةِ هَذَا الأَتْقى ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ﴾ [الليل: ١٩] وعَلِيٌّ رضي الله عنه مَا كَانَ كَذَلِكَ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَبَّاه مِنْ أَوَّلِ صِغَرِهِ إِلَى آخِرِ عُمُرِهِ، وتِلْكَ النِّعْمَةُ تُوجِبُ الـمُجازَاةَ، وأَمَّا أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه فَقَدْ كَانَ لِرَسُولِ الله ﷺ في حَقِّهِ نِعْمَةُ الإرْشَادِ إِلَى الدِّينِ، إلّا أَنَّ هَذِهِ النِّعْمَةُ لا تُجْزَى أَلْبَتَّةَ، ولَمَّا ثَبَتَ أَنَّ هَذَا الأَتْقى إمَّا أَبو بَكْرٍ وإمَّا عَلِيٌّ، وثَبَتَ أَنَّهُ لا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى عَلِيّ، وجَبَ حَمْلُهُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ.

ثُمَّ إنَّهُ تَعالَى وصَفَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ * وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ [الليل: ٢٠ – ٢١] و«سَوْفَ» لِلمُسْتَقْبَلِ، فَهَذِهِ الآيَةُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ أَفْضَلَ الخَلْقِ بَعْدَ رَسُولِ الله ﷺ وفي زَمَنِ رَسُولِ الله ﷺ. ويَدُلُّ قَوْلُهُ: ﴿ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ [الليل: ٢١] عَلَى أَنَّهُ تَبْقَى تِلْكَ الصِّفَةُ في أَبِي بَكْرٍ إِلَى آخِرِ الزَّمَانِ الـمُسْتَقْبَلِ، ولَوْ كَانَ مُبْطِلاً في الإمَامَةِ لَمَا كَانَ أَفْضَلَ، ولَمَّا دَلَّتْ هَذِهِ الآيَةُ عَلَى الأَفْضَلِيَّةِ وجَبَ القَطْعُ بِصِحَّةِ إمَامَتِهِ.

وَأَمَّا الأَخْبَارُ فَكَثِيرَةٌ، أَحَدُهَا قَوْلُهُ ﷺ «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»(١) رضي الله عنهما، أَوْجَبَ الاقْتِدَاءَ بِهِمَا فِي الفَتْوَى، وِمِنْ جُمْلَةِ مَا أَفْتَيَا بِهِ كَوْنُهُمَا إِمَامَيْنِ، فَوَجَبَ الاقْتِدَاءِ بِهِمَا، وذَلِكَ يُوجِبُ إِمَامَتَهُمَا.

وَثَانِيهَا قَوْلُهُ ﷺ «الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا» وذَلِكَ تَنْصِيصٌ عَلَى أَنَّهُمْ كَانُوا مِنَ الخُلَفَاءِ الـمُحِقِّينَ، لا مِنَ الـمُلُوكِ الظَّالِمِينَ.

وَثَالِثُهَا قَوْلُهُ ﷺ فِي أَبِي بَكْرٍ وعُمَرَ: «هُمَا سَيِّدَا كُهُولِ أَهْلِ الجَنَّةِ»(٢) ولَوْ كَانَا غَاصِبَيْنِ الإِمَامَةَ لَكَانَ هَذَا الحَدُّ غَيْرُ لائِقٍ بِهِمَا.

فَأَمَّا الإِجْمَاعُ فَوُجُوهٌ:

ـ أَحَدُهَا: أَنَّ النَّاسَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الإِمَامَ بَعْدَ رَسُولِ الله ﷺ أَبُو بَكْرٍ، وإِمَّا عَلِيٌّ، وإِمَّا العَبَّاس رِضْوَانُ الله عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ. ثُمَّ رَأَيْنَا العَبَّاسَ وعَلِيًّا مَا نَازَعَا أَبَا بَكْرٍ فِي الإِمَامَةِ، فَتَرْكُ هَذِهِ الـمُنَازَعَةِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَجْزِهِمَا لَهُ أَوْ مَعَ القُدْرَةِ، والأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ أَسْبَابَ القُدْرَةِ كَانَتْ مُجْتَمِعَةً لِعَلِيٍّ ومَفْقُودَةً فِي أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه، فَثَبَتَ أَنَّهُمَا تَرَكَا الـمُنَازَعَةَ مَعَ القُدْرَةِ عليها، فَإِنْ كَانَتْ الإِمَامَةُ حَقًّا لهما كَانَ تَرْكُ الـمُنَازَعَةِ مَعَ القُدْرَةِ خَطَأً عَظِيمًا، وذَلِكَ يُوجِبُ القَدْحَ فِي إِمَامَتِهِمَا، وإِنْ كَانَتِ الإِمَامَةُ لَيْسَتْ حَقًّا لَهُمَا وجَبَ أَنْ تَكُونَ حَقًّا لِأَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه، وإِلّا لَبَطَلَ الإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ أَحَدَ هَؤُلاءِ الثَّلاثَةِ هُوَ الإِمَامُ.

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، ذكر البيان بأن الصديق والفاروق يكونان في الجنة سيدي كهول الأمم.

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، ذكر البيان بأن الصديق والفاروق يكونان في الجنة سيدي كهول الأمم؛ وابن ماجه في سننه، المقدمة؛ باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، فضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

ـ الثَّانِي: لَوْ كَانَتِ الإِمَامَةُ حقًّا لِعَلِيٍّ رضي الله عنه بِسَبَبِ النَّصِّ الجَلِيِّ، مَعَ أَنَّ الأُمَّةَ دَفَعُوهُ عَنْهَا، لَكَانَتْ هَذِهِ الأُمَّةُ شَرَّ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، لَكِنْ هَذَا اللازِم بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

فَإِنْ قَالُوا: قَوْلُهُ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١] يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ كَانُوا، ومَا بَقَوْا عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ.

قُلْنَا: نَحْمِلُهُ عَلَى «كَانَ» التَّامَّةِ، ويَدُلُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ فِي عَقِبِهِ: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] فَلَوْ كَانَ قَوْلُهُ: ﴿كُنتُمْ﴾ يُفِيدُ أَنَّهُمْ كَانُوا كَذَلِكَ ثُمَّ لَمْ يَبْقَوْا عَلَيْهِ لَكَانَ قَوْلُهُ: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] مُنَاقِضًا لَهُ. ولَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى «كَانَ» النَّاقِصَةِ كَانَ المَعْنَى: كُنْتُمْ كَذَلِكَ فِي عِلْمِ الله أو اللَّوْحِ المَحْفُوظِ.

ـ الثَّالِثُ: ثَبَتَ بِالأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ أَنَّهُ ﷺ اسْتَخْلَفَهُ فِي مَرَضِ مَوْتِهِ فِي الصَّلاةِ، فَنَقُولُ: حَصَلَتْ تِلْكَ الخِلافَةُ ومَا عَزَلَهُ عَنْهَا، فَوَجَبَ بَقَاءُ تِلْكَ الخِلافَةِ عَلَيْهِ، وإِذَا ثَبَتَ وُجُوبُ كَوْنِهِ إِمَامًا فِي الصَّلاةِ ثَبَتَ وُجُوبُ كَوْنِهِ إِمَامًا فِي سَائِرِ الأَشْيَاءِ لِأَنَّهُ لا قَائِلَ بِالفَرْقِ.

وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ بِوُجُوهٍ:

ـ أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] الآيَة، فَهَذِهِ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى إِمَامَةِ شَخْصٍ بِعَيْنِهِ، وإِذَا ثَبَتَ هَذَا وجَبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الإِمَامُ عَلِيًّا. بَيَانُ الأَوَّلِ أَنَّ المَوْلَى إِمَّا النَّاصِرُ وإِمَّا المُتَصَرِّفُ، ويَجِبُ قَصْرُهُ عَلَيْهِمَا تَقْلِيلًا لِلاشْتِرَاكِ، ولا يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى النَّاصِرِ لِأَنَّ النُّصْرَةَ عَامَّةٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] فَالوَلايَةُ المَذْكُورَةُ فِي هَذِهِ الآيَةِ خَاصَّةٌ بِبَعْضِ المُؤْمِنِينَ لِأَنَّ كَلِمَةَ «إِنَّمَا» تُفِيدُ الحَصْرَ، وإِذَا بَطَلَ حَمْلُ الوَلِيِّ عَلَى النَّاصِرِ

وجَبَ حَمْلُهُ عَلَى المُتَصَرِّفِ في جَمِيعِ الأُمَّةِ المُخَاطَبِينَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ﴾ ولا مَعْنَى لِلإمَامِ إلّا المُتَصَرِّفُ في جَمِيعِ الأُمَّةِ، فَثَبَتَ دَلالَةُ هَذِهِ الآيَةِ عَلَى شَخْصٍ مُعَيَّنٍ، وكُلُّ مَنْ قَالَ بِذَلِكَ قَالَ: إنَّهُ عَلِيٌّ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ لِأَنَّ أَحَدًا مِنَ الأُمَّةِ لَمْ يَقُلْ: إنَّ هَذِهِ الآيَةَ تَدُلُّ عَلَى إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ والعَبَّاسِ.

ـ الحُجَّةُ الثَّانِيَةُ: أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ قَالَ: «أَلَسْتُ أَوْلَى مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاهُ»[1]. وجْهُ الاسْتِدْلالِ أَنَّهُ صَرَّحَ بِلَفْظِ «أَوْلَى» ثُمَّ ذَكَرَ عَقِبَهُ «المَوْلَى» وهُوَ لَفْظٌ مُحْتَمِلٌ لِأَشْيَاءَ، وذِكْرُ «الأَوْلَى» يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ تَفْسِيرًا، فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِ دَفْعًا لِلاحْتِمَالِ، وحِينَئِذٍ يَصِيرُ تَقْدِيرُهُ: مَنْ كُنْتَ أَوْلَى بِهِ في الحُكْمِ والقَضِيَّةِ كَانَ عَلِيٌّ أَوْلَى بِهِ في ذَلِكَ، ولا مَعْنَى لِلإمَامِ إلّا مَنْ يَكُونُ أَوْلَى مِنْ غَيْرِهِ في قَبُولِ حُكْمِهِ وقَضَائِهِ.

ـ الحُجَّةُ الثَّالِثَةُ: قَوْلُهُ ﷺ لِعَلِيٍّ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» ومِنْ جُمْلَةِ مَنَازِلِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى كَوْنُهُ بِحَيْثُ لَوْ بَقِيَ بَعْدَ مُوسَى لَكَانَ خَلِيفَةً لَهُ، فَوَجَبَ أَنْ يَثْبُتَ لِعَلِيٍّ أَنَّهُ لَوْ بَقِيَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ﷺ لَكَانَ خَلِيفَةً لَهُ، وقَدْ بَقِيَ بَعْدَهُ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ خَلِيفَةً لَهُ.

وَالجَوَابُ عَنِ الكُلِّ أَنَّهُ يَجِبُ حَمْلُهَا عَلَى تَعْظِيمِ عَلِيٍّ ـ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ ـ في الدِّينِ، وعَلَى عُلُوِّ مَنْصِبِهِ، وأَنَّهُ لا يُحْمَلُ عَلَى الإمَامَةِ تَوْفِيقًا بَيْنَهَا وبَيْنَ الدَّلائِلِ التِي ذَكَرْنَاهَا.

ثُمَّ إنَّ قَوْلَنَا أَوْلَى لِوُجُوهٍ:

ـ أَحَدُهَا: أَنَّا بِهَذَا الطَّرِيقِ نَصُونُ الأُمَّةَ عَنِ الكُفْرِ والفِسْقِ.

ـ الثَّانِي: الأَخْبَارُ الوَارِدَةُ في فَضْلِ أَبِي بَكْرٍ وعُمَرَ بَلَغَتْ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ بِالوُجُوهِ التِي ذَكَرْنَاهَا، فَبَقِيَ الكُلُّ حَقًّا صَحِيحًا.

---

(١) سنن الترمذي الجامع الصحيح؛ الذبائح؛ أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ؛ باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ـ الثَّالِثُ: أَنَّهُ تَعَالَى نَصَّ عَلَى تَعْظِيمِ المُهَاجِرِينَ والأَنْصَارَ في القُرْآنِ، وبِالطَّرِيقِ الذِي ذَكَرْنَا يَبْقَى الكُلُّ صَحِيحًا.



قوله (المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

أَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ الله ﷺ أَبُو بَكْرٍ. وقالَتِ الشِّيعَةُ وكَثِيرٌ مِنَ المُعْتَزِلَةِ أَنَّهُ عَلِيٌّ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ.؟ وهَؤُلاءِ جَوَّزُوا إِمَامَةَ المَفْضُولِ مَعَ وُجُودِ الفَاضِلِ.

وَحُجَّةُ الأَوَّلِينَ قِيَامُ عَلِيٍّ بِالجِهَادِ أَكْثَرَ مِنْ قِيَامِ أَبِي بَكْرٍ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ عَلِيٌّ أَفْضَلَ مِنْهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥].

وَأجَابَ أَهْلُ السُّنَّةِ عَنْهُ بِأَنَّ الجِهَادَ عَلَى قِسْمَيْنِ: جِهَادُ الدَّعْوَةِ إِلَى الدِّينِ، وجِهَادٌ بِالسَّيْفِ. ومَعْلُومٌ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ جَاهَدَ فِي الدِّينِ فِي أَوَّلِ الإِسْلَامِ بِسَبَبِ أَنَّهُ دَعَا النَّاسَ إِلَى الدِّينِ، وبِقَوْلِهِ أَسْلَمَ عُثْمَان وطَلْحَة والزُّبَيْر وسَعْد وسَعِيد وأَبُو عُبَيْدَةَ بن الجَرَّاح رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، وعَلِيٌّ إِنَّمَا جَاهَدَ بِالسَّيْفِ عِنْدَ قُوَّةِ الإِسْلامِ، وكَانَ الأَوَّلُ أَوْلَى حُجَّةً لِلقَائِلِينَ بِفَضْلِ أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه. وقَوْلُهُ ﷺ: «مَا طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر»[(١)]. رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِين.



(١) أخرجه بن حميد في مسنده عن أبي الدرداء، أن رسول الله ﷺ قال: «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد أفضل أو أخير من أبي بكر إلا أن يكون نبي».

قوله (المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

النَّاسُ ذَكَرُوا أَنْوَاعًا مِنَ المَطَاعِنِ في الأَئِمَّةِ الثَّلاثَةِ، والقَانُونُ المُعْتَبَرُ في هَذَا البَابِ أَنَّ الدَّلائِلَ الظَّاهِرَةَ دَلَّتْ عَلَى أَمَانَتِهِمْ وعَلَى وُجُوبِ تَعْظِيمِهِمْ، وأَمَّا تِلْكَ المَطَاعِنُ فَهِيَ مُحْتَمَلَةٌ، والمُحْتَمَلُ لا يُعَارِضُ المَعْلُومَ، لا سِيَّمَا وقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَكْثَرَ مِنَ الثَّنَاءِ عَلَى الصَّحَابَةِ.



قوله (المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

الذِي يَدُلُّ عَلَى إِمَامَةِ عَلِيٍّ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ: اتِّفَاقُ أَهْلِ الحَلِّ والعَقْدِ عَلَى إِمَامَتِهِ. وأَمَّا أَعْدَاؤُهُ فَفَرِيقَانِ:

ـ الأَوَّلُ: عَسْكَرُ مُعَاوِيَةَ طَعَنُوا فيهِ لِأَنَّهُ مَا أَقَامَ القِصَاصَ عَلَى قَتَلَةِ عُثْمَانَ، وهَذَا الحُكْمُ قَادِحٌ في الإِمَامَةِ.

وَالجَوَابُ أَنَّ شَرَائِطَ وُجُوبِ القِصَاصِ مُخْتَلِفَةٌ بِاخْتِلافِ الاجْتِهَادَاتِ، فَلَعَلَّهُ كَرَّمَ اللهُ وجْهَهُ لَمْ يُؤَدِّهِ اجْتِهَادُهُ إِلَى كَوْنِهِمْ مَوْصُوفِينَ بِالشَّرَائِطِ المُوجِبَةِ لِلقِصَاصِ.

ـ والثَّانِي: أَنَّ الخَوَارِجَ قَالُوا: إِنَّكَ رَضِيتَ بِالتَّحْكِيمِ، وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِكَ شَاكًّا في إِمَامَةِ نَفْسِكَ، ثُمَّ إِنَّكَ مَعَ الشَّكِّ أَقْدَمْتَ عَلَى حَمْلِ الإِمَامَةِ.

وَالجَوَابُ عَنْهُ أَنَّهُ رَضِيَ بِالتَّحْكِيمِ لِأَنَّهُ رَأَى مِنْ قَوْمِهِ المَكْرَ والفَشَلَ والضَّعْفَ والإِصْرَارَ عَلَى أَنَّهُ لابُدَّ مِنَ الرِّضَى بِهَذَا التَّحْكِيمِ.

❊ ❊ ❊

قوله (المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:

أطْبَقَ أَهْلُ الدِّينِ عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ تَعْظِيمُ طَلْحَةَ والزُّبَيْرِ وعَائِشَةَ رِضْوَانُ الله عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، وأَنَّهُ يَجِبُ إِمْسَاكُ اللِّسَانِ عَنِ الطَّعْنِ فيهِمْ؛ لِأَنَّ عُمُومَاتِ القُرْآنِ والأَخْبَارِ دَالَّةٌ عَلَى تَعْظِيمِ الصَّحَابَةِ، والأَخْبَارُ الخَاصَّةُ وارِدَةٌ في تَعْظِيمِ طَلْحَةَ والزُّبَيْرِ وعَائِشَة، والوَاقِعَةُ التِي وقَعَتْ مُحْتَمِلَةٌ لِلوُجُوهِ الكَثِيرَةِ، والمُحْتَمِلُ لا يُعَارِضُ الظَّاهِرَ.

وَنُقِلَ عَنْ عُمَرَ ابْنِ عَبْدِ العَزِيزِ رضي الله عنه قَالَ: تِلْكَ دِمَاءٌ طَهَّرَ اللهُ أَيْدِينا مِنْهَا، فَلا نُلَوِّثُ أَلْسِنَتَنَا بِهَا.

وَهَذَا آخِرُ المُخْتَصَرِ في عِلْمِ الأُصُولِ، والحَمْدُ لله رَبِّ العَالَمِينَ، وصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا ومَوْلانَا مُحَمَّدٍ وعَلَى آلِهِ وصَحْبِهِ وسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا. (١)

ما ذكره واضح التقرير، وكذلك الباقي من المسائل. فمن ذلك: المسألة السادسة قال فيها: إنّ الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق. والسابعة قال فيها أنه رضي الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ. وقال في الثامنة أنهم ذكروا أنواعا من المطاعن في الأئمة. وفي التاسعة أن الذي يدل على إمامة عليٍّ رضي الله عنه اتفاق أهل الحل والعقد على إمامته. وفي العاشرة: أطبق أهل الدين على أنه يجب علينا تعظيم طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهما.

كل ما ذكره في تقرير هذه المسائل بَيِّنٌ غَنِيٌّ عن التتميم، لا اعتراض عليه فيه، مع أنّ البحث في الإمامة ليس من قواعد العقائد.

ربنا لا تجعل في قلوبنا غِلا للذين آمنوا. وقد ذكرنا في ذلك طرفا كافيًا في «**شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة**» لإمام الحرمين، فليراجع منه.

---

(١) من المسألة السادسة إلى هنا ليس في الشرح، وأضفته من متن المعالم المحقق إتماما له.

وهذا آخر التعليق على «**معالم أصول الدين**». ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

تم بحمد الله

فهـرس المحتـويـات

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني
في أحكام المعلومات

الباب الثالث
في إثبات العلم بالصانع

الموضوع	الصفحة

الباب الرابع
في صفة القدرة والعلم وغيرهما

الموضوع | الصفحة

الباب الخامس
في بقية الكلام في الصفات

الباب السادس
في الجبر والقدر

الموضوع	الصفحة

الباب السابع
في النبوات

الموضوع	الصفحة

الباب الثامن
في النفوس الناطقة

الباب التاسع
في أحوال القيامة

الموضوع	الصفحة

الباب العاشر
في الإمامة

الموضوع	الصفحة

